I

1140

حاشية شرح مواقف

حاشية شرح مواقف للمحشي حلبي

ثم دخل في ملك الفقير
يحيى ... على ...

شرح مواقف

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı: H. Hüsnü
Yeni Kayıt No:
Eski Kayıt No: 1140

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي [illegible] الافهام في كبرياء ذاته وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته [illegible]

[illegible]

من اشتهى [illegible] ومعقولات [illegible] اذ تثبت [illegible] في الدار الدنيا [illegible] وعدم [illegible] قوله فنسوا الدار الآخرة وجبات

الا ويتبع [illegible] معقولا لنا من حيث انه يتمكن من تحصيل جميع [illegible] او كنها [illegible] او رأيك [illegible] ونفسها من [illegible]

او بالمطالب بالقوة وانت خبير [illegible] بالنفس [illegible] تتبع المتشابه [illegible] الى ان [illegible]

في لا احتياج الى توسيط المبادي في البين كما لا يخفى قوله ثم علي معنا [illegible] قيل عليه يلزم من ذلك [illegible] بل يستلزم [illegible] وليس كذلك [illegible] اللازم

ما ضوعي حصول الرتبتين الاوليين [illegible] بالفعل [illegible] علي تقدير تسليم اللزوم [illegible]

لكن هذا اهل السنة [illegible] التكليف بعد البلوغ والمرشد الى الاخرة [illegible] قوله والمراد انه تعالى [illegible]

فان قلت [illegible] آدم [illegible] وليس [illegible] الرسل [illegible] على انه اكرم

[illegible] ولذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا [illegible] الصانع [illegible] وهو التمام الاقرب

ما قيل بل لكونه [illegible] الى الصانع آخر [illegible] الى الصانع آخر [illegible] بالفعل الا ان يريد لكونه صانعا قديما قوله يستلزم

[illegible] قوله [illegible] الاشتياق [illegible]

علي تلك الدلالة [illegible] الاصطلاح [illegible] ما تقدم [illegible]

نعم يتصف بما ذكر من الصفات [illegible] قوله [illegible] القدم يقال [illegible]

الكلمة قولهم [illegible] الا بالاقتصار [illegible]

الازل اسم لما يضيق العقل عن تقدير بداية من الازل وهو الضيق [illegible] وهو النفود قوله تعالى [illegible] التقديم

معنى آخر [illegible] ذكر الازلية قرينة [illegible] البعيد قوله لانها ليست مغايرة له [illegible] والمتعارف من التوحيد وهو النفي

عن الاغيار [illegible] المصنف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا ينتفي الغيبية التي تنتفيها التوحيد ثم يندفع بما ذكره السؤال عليه

قوله وحكم على ما عداه بالعدم والنفي الا ان يقال المتبادر من التوحيد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي

وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما بات الا زيدا ويريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على التوحيد

بذاته كما ذكره في البيت فلا ينتقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات قوله لمناسبتها ابا [illegible]

لان صيغ الافعال تدل على التجدد وكان صفات الافعال متجددة قوله اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما باطل

يعني ان الوجوب عليه اما بوجود من يوجب عليه فلا فيه بطلانه او بحكم العقل عليه بالوجوب بان يدرك في بعض الافعال

او الترك قبحا او اتيا [illegible] لاجله الاتيان به ويوجب عليه الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا ايضا باطل لما تقرر

من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا ان وجوب

بعض الاشياء عليه يكون مقتضى السمات الكمالية الازلية اللازمة فتأمل قوله يستلزم نقصانه في بعض فاعلية

لان العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور [illegible] بتصورها يتحقق الفعل فالفاعلية

ايضا والا لم يكن ما فرضت غاية غاية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بالذات في الازل

في الافعال كلها قوله حلالا كان او حراما فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق منفقه ممدوحا لقوله تعالى

في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والتالي باطل قلنا الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض

الرزق وهو الحلال الطيب قوله فان البعثة مشتملة الاشارة لا وجه الترافي في الرتبة وحاصلان البعثة مشتملة

على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من البعثة بل جزءا من فردها والجزء مقدم بالذات

على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المصنف اشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام

لانه اشار اليها ايضا بقوله ويأمرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدورا الى معرفة الكسب لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان

الرواية ان الكتب مائة واربعون والرسل اكثر من ثلث مائة وقد يؤول بان مراده بمن لكن يجب ان يكون مأمورا بالدعوة

الى الشريعة كتب سواء انزل اليه نفسه او على نبي آخر والاقرب ما قيل الرسول من نزل عليه جبريل وامره بالتبليغ والنبي غير

الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه

الا ما نقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول واراد بمن لا كتاب

معه نبي لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون احاد الناس نبيا نعم يلزم ان يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب

ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد قوله وآية ايضا

لكونه علامة وآية وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث

اتصافها بهذه الصفة غير ما من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال تنزل تغاير الصفات

منزلة تغاير الذات قوله ليدعوهم قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة

عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد في الموقف لان من نظر الى ان العاقل لا يجهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة اكثر ما

انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار اهم وهذا ظاهر على المنصف قوله وتمجيده باثبات

الكمالات الفعلية خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه ماخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار و

الافعال ويقال مجدت الناقة اي علفتها ففيه ايضا ملاحظة الاعطاء وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية

الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين

عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها قوله معذور عند الاشاعرة خلافا

للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها قوله كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله

عم ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى

من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على قبيلة من قبائل الابراهيمية فقط

والمدعى كونه عم من اشرف القبائل على الاطلاق قلت بني الامر على اشتهار اشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها ثم يرد

ان الحديث لا يدل على انه عم اشرف من ابراهيم نفسه عم مع انه جزء من المدعى ويمكن ان يقال الكلام في شرف

النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لان ابن الشريف شريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه يتبين

اشرفيته عم من اسمعيل واسحق لان ابن الشريفين ليس كابن احد فذينك الشريفين في شرف النسب فتأمل

قوله والمراد [illegible] البلدة مكة شرفها الله لحمل الاخر على المدينة لان مكة التي هو بها اسمعيل عم اشرف من المدينة واكرم
عند الجمهور ثم [illegible] المراد في الاقامة بطريق الولادة فلا ينتقض باسمعيل عم وكنيته على طريق نوع اخر قوله تسمى ملة الظاهر انه
من ملكت الثوب خيطته وفيه معنى الطي وما الكتابة التي هي فيها مسبب الخ ايضا فاشتهر بانها املال كذا يفهم من الصحاح قوله اسوبهم
واسوبهم قبلة الوجه في انه عم اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم عم وان قبلة ايضا الكعبة الا انه لم يشرع له
التوجه اليها للصلوة في غير المسجد وشرع لرسولنا عم مطلقا فكان باستقبال اصوب في غير المسجد فصح انه اصوب من ابراهيم ايضا
قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته اصوب من ساير القبلات وكذا الكلام في ساير ما قوله اي العرب والعجم وقيل الانس
والجن ووجه المناسبة في الاول غلبة السواد والحمرة في العجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار قوله بكسر
الشين هكذا صحح الجوهري والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين بمعنى الفم في عين مضارعه كالكسر قوله قال ان
كنتم تحبون الله الاية وجه الدلالة على انه عم حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوب الله فلا شك في ان كون المتبوع
ايضا حبيبا لثبوت المطلوب من الاية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة قوله ابن هاشم ذكر نسبة عم الى هاشم لانه اشرف
القبايل الا ابراهيمية الشريفة قوله مبالغة في مباشرة القضية فاسم الفاعل اما بمعنى المصدر او بجعل القضية قاسما
مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء قوله وانزل اه اختار سعه على عليه اشارة الى ان القرآن اول المعجزات التي
لم يتاخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك قوله والدائر على طرف لسان لكل مكان يعني السنة المسلمين واهل
فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائرا بين كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا فانها ليست
دائرة على بعض سلمي ذلك الزمان حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله في كل مكان قوله وصف القرآن بالقدم اه قيل هذا
صلح لان تراضى للفصين فان المصنف في بحث الكلام حكى ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان الشارح يستحق ما على
المصنف في اثناء بحث الكلام حسب ما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر واعاد ذكره في الالهيات
من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة فليس المراد منه الا نقل مذهب القوم قوله لقصوره في آلات القراءة في
وصف بالغايات والمواقف حكاية الى ان وبل وقد يقال ترتيب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان
التقدم ربما لا يكون زمانيا وفيما لا حروف المنطبعة في شمع دفعة من طابع كمثله وبه يندفع لزوم عرض الفرق بين علم
على الان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش فوع غموض قوله منشاءه الشراك لفظ المعنى
يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قايم بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعني الكلام النفسي فتوهم
لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لان الشيخ قد صرح بحدوث العبارات واعلم ان اطلاق القرآن ليس
اسما للشخص الحقيقي القايم بلسان جبرئيل عم او بالله خاصة للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي
عم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مما لا اعني به وبقاء الاعراض تشخص بمحالها فيتعدد
بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظ به وكذا الكلام في كل كتاب
او شعر نسب الى احد فاذا من ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى

ازلا

٧١

ازلا فالالفاظ القايمة بنا من حيث انها كذلك ظاهرة الحدوث ضرورة حدوث المحال بحدوث المحل الحادث فالقول بان القايم
بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتامل قوله كما غيرت النصارى تشديد ما انزل عليهم في الانجيل فان قيل
الانجيل ليس بعربية بل سريانية فكيف يتصور فيه التشديد وتغيره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية و
السريانية وان يكون ما ذكر نقلا بالمعنى بان يكون فيه ولد وولد فهو مبين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما
الا بوجود علامة خارجة في احدهما وعدمها في الاخر كما في العربية وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربية وفيه بعد
قوله وانا لحافظون صحة الاستدلال بهذه الاية على ما ذكر موقوف على ان لا تحريف فيها نفسها فيه شائبة مصادرة ويمكن ان
يقال انعدام التحريف في هذه الاية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عم الصادق المصدق بالتصديق الفعلي الذي هو
اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر وهو
ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الاية نفسها قوله وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار
من عدم كون وجوب الامام منصوصا من عند الله فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين
باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الائمة على الله تعالى من احكامه كما يشير اليه فيما ينقل عن الامدي من ان موضوع الكلام هو الله
تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل الحق في مباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع
المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعالى فهو مندرج في مسئلة ان الله تعالى لا يجب عليه شيء قوله لخرافات
اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه
فقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له قوله مصلين بان صلوته عم الى دعاء النبي عم لاصحاب
الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان
صلوتك سكن لهم اي يسكنون اليها ويطمئنون بان الله تعالى قد تاب عليهم وغفر ذنوبهم قوله كمالا ثانيا قيل حمل الكمال
المذكور على الكمال الثاني يحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد حصوله وتكلفه لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال
المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل منادي باعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء
كان اولا او ثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية
واقول اصل هذا ماخوذ من كلام الابهري حيث حمل قول الجمهور اصحابه على الكمالات الاولية المنوعة وقوله بصدور اثاره على الكمالات
الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب
الذي يستتبع ساير الاثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع ساير الاثار العامة له وسموه جنسا
تسهيلا للطالب فصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات
وانت خبير بان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية
ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم يمكن ان الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست
صورة منوعة له لانها مجردة وكيف تكون صورة منوعة جسمية مجهولة وكفى انا نعلم النفس المجردة التي هي منشاء كمالات

النوع الاول في طرف الظاهر منزلتها الاول هذا الابعد على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى
كل نوع على ان فيما ذكره الابهري لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثاني واقرب منه تعميم الصفات ابتداء وايضا الكمال
الاول هو المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله يجب زيادة ذلك نقصانه يأبى عن حمل
الصفات على الكمال الاول اذ الكمال الاول لا يتفاوت في الشخص من النوع وجعل الاول فيما سواه تعسف ظاهر وايضا قوله فاذا
كان يتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور ما هو الكمال الثاني كما لا يخفى قوله في الحيز المكان اشار بقوله في المكان الى
ان المراد بالحيز المكان ردا على جعل الحيز كالجسم تحقيقا للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجوب الامتداد في المتمكن كما صرح
به قوله لطالب الحيز الذي في حد ذاته يعني ان المتحيز ليس مأخوذا معه كما يقال للهيولى خال عن الصور في نفسها قوله او للجسم الناشي
قد تقرر ان علماء البيان او للحيوان الظاهر ان لفظة او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قول السكاكي سواء قلنا يمتنع او يصح والتوزيع
موكول الى فهم السامع ويمكن ان تحمل على منع الخلو بمعنى ان الامور المشتركة لا ينحصر في كونها كمالات للامور الثلثة ولو بطريق التوزيع
قوله او للجسم النامي قد تقرر ان علماء البيان ان اللف اذا كان اجمالا فالقاعدة كون النشر بلفظ او كقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى فلذا اختار او على الواو قوله اي لاستعداد لادراك المعقولات قبل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف
في افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشترك على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان ما ذكر
في حيز البيان سبب لتفضيل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب
والبعد والاختلاف في التفضيل انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا قوله بحرفة او صناعة الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج في
حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قوبل بها فلذلك توهم تحقق اختلاف لهم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة
لم يكتف بما ذكره بل قال او صناعة قوله اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام
في الاجتهاد والحق خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر يحمل على حذف المضاف
اي وعلى مقاصد علم الكلام وقد دل على ان المراد هذا القول اذ لولا ثبوت الصانع المختار لما امكن ... لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك
في هذا الابتناء وكفاية في مدح الفن قوله وفي الصحاح ان الظاهر ان عبارة المتن بفتح الزاء والمد واما تفسيره بالري او الارواء
فلعل بيان المراد في المقام يعني اريد بالزلال وهو الماء العذب حسبه اعني الري او الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الزواء على معناه الحقيقي
اعني الماء العذب وانما صار ... الى ذلك لسبب قول الشفاء فان المراد به المعنى المعروف قوله حذف منه لكنه لا ذكر البلغاء في شرح التلخيص
لجامع الكبير ان الاستعمال سيما بلا لا نظير له في كلام العرب قوله ما وقع بالظرف وذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن
فيه ضمير عائد الى ذي الحال تجري مجرى الظرف لا تكون مبنية لهيئة الفاعل او المفعول بل تكون بيان هيئة زمان صدور الفعل عن
الفاعل او وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر على الواو وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة
لما مع عدم الضمير فيها قوله ولم اترك ضمن ان يعني الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول قوله
لا عوج فيه العوج المعطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصر والفكر بجميع المعقولات وبالكسر فيما لا يدرك
بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المواقف وفي يده قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وربما يقال بالعكس

هذا ايضاح قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كثري درجوب وما شذوان وبالكسر كثري دردين وما شذوان وقال ابن السكيت كل
ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش قوله وعلى انا اجلاء من متعلق
البايات المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور واشاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس
يشارك ما قبله في اصل الفعل اعني الجلالة وكم يلتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه معنى التفضيل اي متباعدة في الجلالة
من ان يباهي لظهور لزوم استعمال افعل التفضيل بدون الاشياء الثلث كما صرح به في شرحه للمفتاح وان امكن ان يجاب بان من
التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال لا ...
يمكن لكن اراد الوصف اي من تلك يمكن ان يتعلق به البايات فاورد ما ذكر وامثلة ما نشت سورة الكافرين وغيرها قوله اصولها
ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط بالنسبة الى القوة ... في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية
والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجموع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات
النفسانية وتحقق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا ليست الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التي قسمت الى
العملية والنظرية قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة اي هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف
ما يختص بواحد من الاقسام الثلثة كوجوب القدم ووجود القدم في الصفات لا ينافي القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده
في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وايضا فالقدم الذاتي لا يوجد فيها كما سيجيء زيادة تحقيقه
قوله اولا باعتباره آخر ما يكون مفهومه عدميا وقدم العدمي فيما سبق لبساطته بالنسبة الى ما يقابله من الوجودي المشتمل على الاقسام
فتكلوه قوله فيما يجب تقديمه في كل علم اعترض عليه بان الامور المورودة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة الى علم الكلام
فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب يحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله ويكون ما عبارة عن تلك
الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون المعنى تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله الى
تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل الى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة الى ...
باعتبار انه المشروع فيه قوله فيما يجب تقديمه في هذا العلم اي لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا
كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث وستعرف ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تقدير
كتب الفروع مثلا بها مع نفعها لها على نوع كثيرة ودقة مما ليس يستحسن في طرق التعليم قطعا واما تقدير كتب الكلام بها مع انها جزء
منه في غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا قوله لم يرد بوجوب التقديم اه قال اما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق
بفائدة باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف لو كان هو الشروع على بصيرة فقد عرفت من سياق كلامه ان المراد البصيرة
التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء
الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب
تقديمها على الاطلاق لو كان ... من غير تقييد بشيء اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث
هو طالب له وهذا ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على المذكورات توقفه على نوعها كما حققناه

في حواشي المطول قوله سواء كان بسيطا او مركبا قال رح لا يخفى عليك ان يسمى كل موضع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في موضع
ذلك المفهوم نفسه كان حدا بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب الاسم وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميز له عن غيره وان قصد
لطبيعي فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره
فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم وكونه كافيا في طلب
العلم لكونه من قبيل خصوصه محل تردد فلهذا اورد قوله وان فرض الا ان الكلام في غير المطلق اشمل للاعم وقوله لكنه لا يفيد
بصيرة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان
التصور الحاصل للعلم باعتبار الحقيقة بغير ما ذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد
تمام تحصيل العلم المشروع فيه وفي ههنا بحث وهو ان غير التعريف قد يكون امرا شاملا للعلم مميزا له عن جميع ما عداه مفيدا لتصوره لا بطريق
الاكتساب كما ستذكره مشروحا في المرصد الثاني من هذا الموقف وعدم افادته بصيرة توازي بصيرة التعريف محل نظر اللهم الا ان يقال بعد
تسليم افادته بصيرة التعريف لا يوجد مثله فيما نحن فيه بمعرفة العلوم المدونة قوله فان من ركب الخ هذا في موقع التعليل لايجاب تصور
العلم بتعريفه لتحصيل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه
لم يتعرض له وقد يكون بتصوره لا بغير البصيرة المذكورة كالتصور بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب قوله فالكلام
علم يقتدر معه فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول عم وعلم الملائكة بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى
بالغيب وكذا علم الرسول عم وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المواقف
وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان نخرجه علم
الرسول وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه عم بالكشف المسمى بالوحي
وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله تعالى
ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول قوله اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا كانه
حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام والاقتصار في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم او اطلاق العلم على الجهل المركب لغة
باستعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتمييز المحتمل للنقيض لان المراد ههنا
عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا الاعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطئ قطعا فليتأمل قوله دون
العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلايل فقط اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقايد الدينية
لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالظاهر المستفاد من قوله
فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقايد معا على ما هو التحقيق وبهذا يتبين ضعف ما نقله الشارح في حواشي
شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت قد دونت لم يقع الغلط لا من جهة الصورة
وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط قد رعي جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف
ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادي المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب

على وجه اجمالي في ضرورية جميع قواعد المنطق تجوز الغلط من جهة المادة قطعا قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا
فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان المتبادر منه اعتبار المدخلية فقط وايضا المجموع ليس علما واحدا
بل علمين او علوما بحقه وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علم الكلام والجدل وكذا المركب من علم الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية
علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقايد بل ربما يدعى ان النحو ايضا له مدخل في ذلك الترتيب
لان بعض العقايد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقايد المستفادة منها وان لم يتوقف
كما في ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقايد منها قوله على انتفاء الشبه لطفيفة تقييد الشبه بالطفيفة في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء
الشبه العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان
الدوام لا ينافي العادية قوله وان العقايد يجب ان تؤخذ ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقايد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقايد المعتبرة
بما يكون بالحجج ولو عقلية ثم ولو بحجج ايضا ما عدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقايد معطوف على ان ثمرة ولعطفه
على اشعار بحذف اللام اشبه وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد قوله ولا يخفى
حمل الاشعار ههنا على التحصيل ان اراد به توجيه الكلام على وفق ما افتاده من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان اراد الرد على التفتازاني
حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازاني انما حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف بمنع ان يكون
عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقايد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب في حل العلم
في تعريف الفقه عليه وح لا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة
ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور
اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية ما يقال ان كلامه سيما
العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور
لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فيمتنع من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقايد كما اشار اليه المحقق وافاد ان
حمل العلم ههنا على خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحصال لعدم الضرورة يحوج حمل الاثبات على التحصيل كما حققه في سياق الكلام
وتحقق ان العلم بالعقايد معتبر في علم الكلام عرفا فلا يجوز حمل العلم على ملكة الاستحصال وهو مبني كلام الشارح قوله ولا شك في
في بطلانه قد يمنع ذلك بان العقايد التي اضيف اليها الاثبات يراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل
بالعلم بالاصول ولا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل القضايا
كبريات الصغرى يسهل الوصول لتخريج العقايد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلم الالهي الذي هو علم
ظاهر الا ان قضايا غير علمنا لا تصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد وعلم
الكلام مع انها من المسائل وتاويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليتأمل قوله هو الاستعانة
دون السببية تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله يعتقد به بالنظر الى خصوص المتعلقين فلا ممن لغة
بين الكلامين قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عم تقييد تخصيص العقايد الدينية بدين محمد عم غير لازم اذ لا اختلاف في العقايد

واجب بالذات ... والحق ان اللام في العقايد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم لان من جملتها
اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها قوله مزيد امتياز انما قال مزيد امتياز اما باعتبار ان وابهم تقديم التميز بحسب التعريف
ولان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات راجح زايد في نفسه على
التميز بحسب المفهوم قوله فسموا الاعراض والاحوال قال في موضوع العلم قد يكون شيا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب او مقيدا
بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في المقدار
لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان
قلت التناسب المعتد به امر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه لجواز اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور
المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل لطالع الهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت مقولة الكم لا يجعلان علما
واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر ومصداقه ان يقع
البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض والاحوال
الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها قوله كاثبات القدم
ان لا يخفى ان العقايد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مثلا مسامحة واما قوله وان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فمحمول
على حذف المضاف اي بما هو من محمولات العقايد قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء يتوقف عليهما حدوث
العالم بجميع اجزائه اما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها لو تركبت من الهيولى والصورة لزم
قدم المادة والاحتياج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم وتجويز ان يعتبر المتوقف على هذا حشر الاجساد في
القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركب من الاجسام الذيمقراطيسية
فيهما قوله متعددة موجودة اذ تمايزها ينتج عددها اذ لو لا السلطة يتعين وجودها قوله وقد يقال المعلوم من الطبيعة المذكورة
ان اجيب بان المحمولات من الطبيعة المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصيتها وانت خبير بانها اذا كانت من
تلك الطبيعة موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفائها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا وقد يقال
المراد بالعقايد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فلا يصدق المعلوم من
الطبيعة المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية بل نفسها واقرب منه ان يعتبر
الى حذف المضاف اي اثبات محمولات العقايد لكن كل من التوجيهين يستدعي حمل الاثبات على الحمل لا الالزام على الغير كما يتبادر
من السياق فليتامل قوله فالاولى ان يقال انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف
فيكون المعنى من حيث يتعلق به وضعا اثبات العقايد الدينية اي الزامها على الغير قوله وان اريد به ما صدق عليه من افراده
كان اعم منه فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم ما يصدق عليه مفهوم المعلوم بحيث يتناول كل ما يساوي شيئا من المحمولات فمفهوم
المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا لا لما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التعميم
يوجب ان يعد بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من انواعها وهذا التعسف لا طائل تحته فليتامل قوله لانا نقول

قد حقق هناك ايضا ان هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست الا اعراضا و
احوالا لمفهوم المعلوم بل لذواته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم انه ملحوظ بوصف
المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بان لاحظ خصوصية فرد وذات
لا المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العقلية بجعلها
مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات
المعلومات لكان ذات الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي اورده على كون موضوع الكلام
ذات الله تعالى فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي من معروضه مشروط بامرين احدهما الشمول والمساواة
مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما غرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اصطلاحيا
كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في عامة المواقف يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضا
او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف والتحقيق ان الاخص نوعا كان
او صنفا او شخصا اذا اهتم ببيان احكامه من حيث هو اخص فان كان جهة البحث عنهما عين جهة البحث عن احكام العام عدت
مباحثهما لا جزئيا واعتبر شمولهما على التقابل ولم يفرز علما على حدة حتى لو افرز لكان تاني افراز علم ... عن الواقع
من الفقه والكحالة من الطب وان تغايرت جهتا البحث جعل علما جزئيا ادنى افراز كالعلم الطبيعي من مطلق الموجود و
موضوع الطب منه فليتامل قوله نعم يتجه ان الطبيعة المذكورة بهذا الاعتراض مبني على ان الطبيعة المذكورة من تتمة الموضوع
قيد له لا انه لا اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات لا لان المحمول لو جعل جهة
وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم ينضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون
كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكر في شرح المقاصد لان انواع الاعراض اذا كانت
داخلة تحت امر جامع يحصل الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان يجعل جهة الوحدة هي
الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طايفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع
اظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد اجاب التفتازاني في التلويح عن الاعتراض المذكور بان الموضوع لما كان عبارة
عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن الاعراض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر
اليها اي يلاحظ في المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع الاعراض المبحوث عنها تلحقه بسبب الحيثية البتة وتلخيصه
ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعل البحث والعروض فالحيثية في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ
الموضوع باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض المحمول
فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق
تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية دخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان

نقل عنه كثير من الناس **قوله** اي احدانية فان الابهرلي والفاضل الملص باطدوث تنبيها على ان التاثير الاثر واحد عند نا و
هذا الكلام مشتبه فيما بينهم حيث يقولون الايجاب بمعنى الوجوب بالذات والتعليل عين النقل لكن حمله على الاتحاد بالشخص
لا يخلو عن تعسف لقيام كل منها بموضوع على حدة **قوله** لا من حيث هي مستندة اليه تع قد يمنع بناء على ان المقصود من جميع مباحثها
الاطلاع على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر **قوله** وان كان علة في العلم الالهي فان لها
كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى
وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث التغير **قوله** متوقف على وجوده فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود
كالمعدوم والحال وقد يجاب بان التخصيص فان الكلام فيما يوجد فيه الموضوع وفيه بحث فان غير الوجود من بعض الاعراض قد يكون
من العوارض المطلقة من غير احتياج الى اعتبار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني فعلى تقدير تسليمه يحتاج اليه في حمل الوجود
الخارجي ايضا لو لزم في اعراضه الذاتية اتصافه بانه الخارج لثبت توقفها على وجوده ولم يثبت بعد بل سيصرح بانه قول من اعتبر
الموضوع مطلق الموجود بخلافه ولو سلم حديث التوقف وفرق بان الموجود يتصف في الخارج باعراضه الذاتية دون الوجود
لم يرد هذا فليتامل **قوله** واجيب بان الوجود المطلق هذا باطلفية عدول عن الوجه الاول والاستدلال بوجه اخر في
عدم جواز العجلة من وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون
الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية
لشيء منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد في
الوجود اذا كفى في الحمل كما يدل عليه كلامه لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما صح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد
ان ... عكسه والقياس ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطأة لكن الحمل في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من
ان يقال زيد صاحب هذا الوجود فتامل **قوله** لان الاخص يثبت في الاعم بانتسابه اليه وليا غير مشتبه بين وجود موضوع
العلم الطبيعي اعني الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه الوجود مطلق بان يقال الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما
جوهر او عرض والجوهر اما جسم طبيعي او غيره **قوله** بان اثباته تع هو المقصد الاعلى في علمنا هذا فان قلت هذا انما يتم
ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تع قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تع اما اذا كان
المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وباطلة اثبات الوجود المطلق للمبادي تع في علمنا
هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كونه محمول المسئلة ما وبالموضوعها
قوله الذي يبحث فيه عن احوال الذات الا لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدرات في لفظ الاحوال
في كلام المصنف موضعين ثم لما كان اقحام لفظ الاعتبار في كلام المصنف موهما بان الواجب مدخلية القيد في البحث لا في العروض
كما نقل من التلويح وقد عرفت بطلانه فسره الشارح بما ذكره وتفطن على ان المراد عدم مدخلية الوجود في طرق تلك الاحوال
الا انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز ... الوجود وليس ... وقيد كون البحث على قانون
الاسلام فليفهم **قوله** واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به فان قلت هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود

هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني واما اذا كان لبعضهم القائلين به فلا لان يثبت بادلة بطلانه وسيعرف
انها غير تامة قلت كان يقول منهم في الاسلام ان ما ... هذا فان الاعتراض مذكور في شرح المقاصد والظاهر ... ان في عدم
بناء على ان في الاسلام منكر للوجود الذهني **قوله** مع ان هذا الزعم منه باطل لان الحال المراد باطل اعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا
نقول اذا اريد بقانون الاسلام ما هو الحق في نفس الامر بطل القسمين لم يحصل المطلوب من خروج الالهي لان صاحبها يقتدي في حقيقة
قوله وما ينسب اليها من الاجماع فالمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة في حصلان في قطعية جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا
في لف القطعيات منها جريا على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان
بعض ارباب الكلام نكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطعي لزم ان لا نكفرهم وان كان مخالفا لزم ان لا يكونوا من
ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية مجرد هوى النفس واما مخالفة القطعي اتباعا لمتشابه نص اخر
عليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة **قوله** لم يتصور منه الشروع فيه فعلى هذا انما يستقيم
على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة واما اهل السنة القائلون بوجود الارادة
بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة واما ما يقال في بيان امكان الشروع بدون
مقصود الفايدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فايدة مع انه متصور قطعا ولذا
تحرز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به فايدة غير معتد بها وهو الذي يحترز عنه العقلاء ولا
شك في كونه متصورا بل واقعا **قوله** وان اعتقد فيه فايدة الا قيل ما يقصد فيه فايدة غير معتبرة خارج عن القسمين ويحتمل
ترتب الفايدة المطلوبة فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفايدة المعنية فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره
دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد امر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في القسم الاول اذ المراد من قوله
ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا ان لا يعتقد فايدة معينة وذا اما بان لا يعتقد فايدة اصلا او يعتقد فايدة ما غير معينة وعلى كلا
التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما او التصديق بفايدة ما
ليس المراد منه التصديق بفايدة غير معينة بل فايدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فايدته في الواقع على ان القول
باحتمال ترتب الفايدة المطلوبة في هذه الصورة ليس لكثير معنى كما لا يخفى **قوله** وربما لم يكن موافقة لغرضه الا فان قلت
المفروض ان الشارع في العلم يتصور فايدة غير ما هي فايدته في الواقع ولا شك ان المرتب فايدته الواقعية فعدم موافقتها
لغرضه كلي فلا معنى لرب المفيدة للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد يستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى
ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة ولا جاز ان يكون الفايدة المترتبة
ملائمة للفايدة التي اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها او توقف عليها واما ثالثا فالضمير في عليه من قوله الا انه
لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ما هو خلاف
ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقا للغرض اذا كان المعتقد فايدته الواقعية وقد لا يكون اذا لم يكن كذلك وباطلة
قوله وربما لم يكن ان حكم كلي ليس مقصورا على المفروض فيعم جميع حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله ربما لم

يكون موافقا لغرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدة في الواقع فلا يتوجه ما ذكر بل المراد عرضنا الفاعل في الجملة
فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفايدة التي اعتقد فيه موافقة لغرض من فعل آخر وان لم تكن
موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتامل قوله لخلاف المستنبطين لا يخفى ان الانسب بالسياق ان يقال واما المستنبطون ثم ان الكلام
ههنا مشعر باطلاق علم الكلام على ملكة الاستنباط ولا يخفى ان ثمرتها تحصيل العقايد المدللة ولا يتوقف المستنبطين فيه بناء وهم العلوم
الشرعية على بعض مسائله سابقا قوله وصحة الاعتقاد بقوة ما الاحكام فان قلت رب صاحب ضاعة ليس له تلك القوة ورب عالم
بها ليس له ذلك قلت الاول المقصود في الافادة والتايد على ان تعدد الاسباب لا تنفيه قوله ابلغ رتبة فجعل باحكام العقول بيان الرتبة
متعلقا ببيان الشرف بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف لتعلقه باخوانه وفسر المرتبة ههنا بالشرف
ولكل وجه هو موليها قوله فتناول الشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع يعني تناوله الموضوع
للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف نظيره قوله فغابا بانا عن قريب فاخذوا موضوعه
على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته المبحوث عنها [illegible] حصول العونة وانما
اشارة الى ان المباحث ملحوظة في جهات الشرف وان ارجع الى الكلام فالامر ظاهر قوله ودلائله يقينية قيل عليه قد مر ان مسائل
الخطي من الكلام فكيف يكون دلائله يقينية واجيب بالتخصيص قوله يحكم بها صريح العقل اي خالصه في الصحاح الصريح الخالص من
كل شي وقد صرح بالفهم صراحة وصروحة فنقول بلا شائبة من الوهم [illegible] لا ان المراد فالص العقل منه قوله فقيل ان الموضوع نفسه
من المبادي التصورية يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسائل
المتكثرة علما واحدا للمسائل لمزيد ارتباطه واحتياج اليه [illegible] لان يخرج من المبادي ويعد جزءا برأسه ثم ههنا بحث وهو ان المشهور
فيما بينهم هو ان المبادي ما يتوقف عليه [illegible] المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه للتصديق
بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره من المقدمة فكيف يعد من المبادي اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي
ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا او شروعا لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه قوله وانيته اي وجوده من المبادي التصديقية لا
قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتالف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس
واما تفسير [illegible] التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فان اريد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية
للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه فلا ينحصر اجزاء العلم الثلثة في
ما عدا انية الموضوع من الاصول الموضوعة [illegible] اذ قد يشترط فيها ان لا تكون بينة بذاتها بل مسلمة بحسن الظن والتصديق بانية موضوع
الكلام والالهي [illegible] بديهي كما ذكر الشارح [illegible] فكيف يحكم بكون انية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل
على التغليب قوله وفيه بحث موضوعاتها او حيثياتها اي ان احتيج الى الاثبات فلا ينتقض بالرؤية [illegible] اثبات حيثية الموضوع
في الكلام اثبات الصحة [illegible] الاعمال التي هي [illegible] فان اثبات صحة العمل [illegible] انما يكون في العلوم
الشرعية وقد عرفت ان الكلام مبنيا ما قوله فليست لها مباد تبين في علم آخر هذا التفريع انما يتم على زعم المص والا فقد صرح
الشارح فيما سبق بان مبادي العلم الاعلى قد تبين في علم ادنى وان كان على قلة [illegible] الكلام علما اعلى لا يستبعد ان لا يكون له

9

مبادية في علم آخر الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان او يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه قوله وجعلوا جميع ذلك انه
بحث لان الكلام [illegible] ذكره [illegible] في شرح المختصر حيث قال ولعل ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى الدلايل وتعريفات معينة
والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية او يتقوى بها فهي محتاج اليها تلك العلوم [illegible] منها على
علم على [illegible] وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية
للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادي كثيرة لها
لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديها اصلا بل يبين ما يعرض مباديها التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق
الموصلة الى مقاصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التحقيق لا شك ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوع
الكلامية لكن اذا اخذت تلك الاحوال علما وجعلت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار انه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا
الاعتبار جزءا من الكلام اصلا قيل ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءا لم يكن للاحتراز وجه او لا يمنع لذكر قيد في تعريف علم
يوجب خروج بعض اجزائه والثاني اعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقايد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام
لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكرها في مبادي الاصول لا من حيث الاعتبار الثاني او لا يمنع [illegible] بل من حيث الاعتبار
الاول واليه ينظر قوله في الحواشي ولعل ان اثبات العلوم النظرية [illegible] لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني
لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما هو فاي احتياج الى جعلها جزءا الا انا نقول لانهم لم يرضوا ان يجعلوا جزءا في علمهم [illegible]
الكلام في القواعد العربية المحتاج اليها لكسب بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال هو ابحاث [illegible]
يقال هو ايضا جزء الكلام افرزت عنه افراز الكحالة من الطب وافراز الفرايض من الفقه فليتامل قوله او مبنية فيه الا ان قبل الكلام
الشارح مشعر بان مباديها المبنية فيه ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم للعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقايد
وليس مسائل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادي المبنية
من حيث خصوص موضوع المسئلة لا من حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فجار في المبادي النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم
يوجد ذلك في المبادي النظرية قوله ومبادي لمسايل افرزته قيل موضوع المسئلة يجب ان يكون اما موضوع العلم او نوعا منه ومحمولها اما عرضا
ذاتيا او نوع منه على ما عرف في المنطق والمبادي ليست كذلك فهما متمايزان بالموضوع والمحمول فلا معنى لعد المبادي من المسائل
والجواب ان ذكر في المبادي على الاطلاق والانهم صرحوا بجواز ان يكون مسئلة مبدءا لمسئلة اخرى على وجه لا يدور قوله
فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بهذا ذكر لكن [illegible] مسئلة لا ينبغي التنبيه عليها عن الغاية وهي انه ذكر صاحب التقنية و
غيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقها والكلام
فوق ذلك والفقه فوق ذلك الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك قوله المحنة
روي ان بعض [illegible] روي ان المأمون لطلبه امتحان العلماء [illegible] باظهار القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه ببغداد
وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قيام متعبد بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة [illegible] فلم يلتفت
الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يعتق من علماء العراق الا الامام احمد ابن حنبل ومحمد ابن نوح فعدوا [illegible] الى

المأمون وهو بطرسوس فلما بلغ الرقة جاءهم الخبر بموت المأمون وعهد بالخلافة إلى أخيه المعتصم فتبع أخاه في البدعة المذكورة
وضرب الإمام ابن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فأطلقه ثم ندم على ضربه
واستمرت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي ثمانية أعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة إلى ابنه الواثق فتبع أباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح
أحمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فإن قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعتبر فوا جدونه واختاروا
الضرب والقتل قلت الظاهر أن مذهبهم كان قدم الألفاظ أيضا كما هو مذهب السلف قوله وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمة للشروع
فيه إلخ فإن قلت كلام الشارح هاهنا ينافي قول المص فيما سبق الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد إلخ فإنه يدل على أن كل المراصد من
المقدمة وقول الشارح يدل على أن المقدمة هي المرصد الأول فقط قلت المرصد الأول مقدمة على الإطلاق أي مقدمة الشروع والمراصد
الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الإطلاق ومراد المص أعم من ذلك فلا تنافي
قوله وفي أبكار الأفكار للآمدي تصريح بذلك نقل عنه أن التصريح نظر إلى الظاهر مسلم وأما في اللزوم فلا إذ اللازم عدم خروج المسائل
عن تلك القواعد وأما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من أن تشريك الكل في العقول أولا وتعيين كل منها ثانيا بيان ما بني فيه
مع كون البعض من المسائل قطعا بلا شك أنه لا يميز بين ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك أنها منها مستفاد منها ذلك والتكون
الغاية بحيث عنه في هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى قوله لوجهين الأول أن علم كل واحد إلخ بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم السابق بداهته
ولهذا المستدل … وأما ما يقال إن ماهيته إذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت النفس إليها عرفت بمجرد التفاتها إليها أنها غير كسب
فيكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا الكسبية الكسبي فجوابه أنه قد يحصل في النفس صورة ولا تلتفت إلى كيفية حصولها فإذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس إليها فربما اشتبه عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت إلى الاستدلال على أن الوجهين
جاز أن يكونا تنبيهين قوله والجواب عنه أن الضروري حصول علم إلخ فإن قلت سيجيء في بحث العلم من الإلهيات أن العلم بالعلم لا يتوقف
إلا على الالتفات ولهذا ظهر أن العلم بالشيء عين العلم بالعلم به فيندفع هذا الجواب ويحتاج إلى جواب الشارح قلت المذكور فيما سيأتي
أن من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به لا أن العلم لا يتوقف إلا على الالتفات إذ لا شبهة للقطع في ثبوت علم العوام فلا بد أن لا شك ولعل
أن المذكور في الإلهيات وإن كان ما ذكر إلا أن الظاهر أن من علم شيئا والتفت علم بمجرد التفاته أنه يعلمه والبيان في مباحث العلم
من موقف الأعراض فجواب الشارح أظهر قوله ويجوز أن يحصل بعضها إلخ أي ويجوز أن يكون حصول التصور السابق وهو الاستدلال
الحصول الخاص بداهة في الحصول العام لذلك على ما هو ظاهر تقرير المتن وأما إذا قيل هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه
لم يتجه هذا الجواب قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق إلخ إنما قال أحد تصورات لأن في التصديق أربع تصورات … فإن اعتبار تصور النسبة
في التصديق من تدقيقات المتأخرين قوله ولأنه يلزم من إلخ لا يقال يلزم المصادرة لأن أحد طرفيه هو العلم الذي يراد
بداهة تصوره لأنا نقول المدعى بداهة جزء معين تفصيلا أي العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه إجمالا فلا مصادرة
لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيأتي في بحث الوجود قوله ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه ولو سلم
فإنما يلزم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما بعد ثم لو سلم … أن له علما مطلقا يعين جواب المص
قوله أي نطلب أن نحصل … ظاهر العبارة من المسائل … [illegible] قوله وذلك حصولها وليس بتصور

10

إلخ إذ المراد بالتصور في هذا المقام هو الإدراك العلمي أي العلم الحصولي لأنه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فإطلاق التصور
على نفس حصولها بمعنى آخر فيما قال لا من أن تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى قوله
وهذا هو تصورها إلخ فإن قلت تصورها فرد من أفرادها وفرد من جزئياتها فيتم تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من أفرادها
كما في الأول فما معنى قوله لا بحصولها قلت معناه أن النفس لا تتصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام
ثانيا وهذا حق لا شبهة فيه قوله فقد صح حصر القسمة إن أراد أنه لا يخرج إلا عن القسمة ثم والأخفى الطريق في القسمة والمثال
ثم قد يترك قوله صالحا معرفا إلخ أجاب عنه المحقق الشريف في حواشي المختصر للحاجب بأنه لا يلزم من مجرد إفادتها تميزا صلاحيتها للتعريف
ولو رسميا إنما يلزم لو أفاد الامتياز بين الثبوت لجميع أفراد المعرف بين الانتفاء عن غيره وكون الحاصل بالقسمة والمثال كذلك ممنوع
وبهذا ظهر جواز كون الشيء طريقا للمعرفة … شيء من غيره يكون معرفا له لا انتفاء شرطه وهو كونه بين الثبوت في جميع أفراده بين
الانتفاء عما عداه وإن ما اشتهر بينهم من أن القسمة للحقيقة لا تطلع إلا على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها من خواص الأقسام
وأن حاصل المثال إلى التعريف الرسمي ليس شيء منهما على إطلاقه فإن قلت لا حاجة في الجواب إلى ارتكاب خلاف المشهور فإن الانتقال
من شيء إلى شيء إذا لم يكن بطريق الاكتساب كان موصلا إلى معرفة ومميزا ولم يكن معرفا لكن … الانتقال عن تصور الماهية إلى لوازمها
البينة فعل القسمة والمثال من هذا القبيل قلت كونهما منه خلاف الظاهر أيضا كما ذكره الشارح في حواشي التجريد قوله إذ لا نتحدى
بتحديدها إلخ لا شك أن المتنازع فيه تصور حقيقة العلم ولهذا أجاب عن دليل الرازي القائل بضروريته بأن التصديق إنما يتوقف على تصور
طرفيه بوجه ما فالظن أن المراد بالتحديد كما صرح الشارح قوله للجنس والفصل الذاتيين لأن الذاتي ما به الاشتراك مطلقا
جنس كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا ظهر أن فهم التحديد بالحقيقي من قول الغزالي في المستصفى
ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه والإيماء في ذلك هذا وقد يقال كلام الإمام في البرهان صريح في إرادة غير التحديد مطلقا ولا شك
أن مذهب الغزالي والإمام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفة القسمة والمثال إذ الأظهر أن يقال طريق معرفته الرسم
بلا عدول عنه إذ الحكم إلا ما هو غير متعارف غاية ما في الباب أن منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة نقل الرسوم وإبطالها
في الانتقال إلى غير الأعرف قوله والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقة قيل فيه تأمل لأنه إنهم للحقيقة بكنهها لا حصول للمثال
وبوجه لا يحصل به طموح لتمييز عن غيره فلا وجه للتخصيص قوله فاندفع دخول التقليد إلخ فإن قلت حصول مطلق الإدراك
لا عن ضرورة أو نظر إنما هو بالتقليد فلا عينها قلت أجيب بأن مبنى كلامه على أن المتبادر من التعريف الضرورة العامة لتخرج لا لأنه
ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل يتعلق به المسألة في نفس الأمر فإن قول المقلد ليس دليل المسألة في نفس الأمر والمراد بالضرورة
في قولهم لا عن ضرورة أو نظر الضرورة المطلقة وفيه أنه يخرج أكثر العلوم الضرورية إذ لا ضرورة عامة في الأسباب والتجربيات
مثلا وأيضا يخرج الإلهيات إلا أن لا تقول المعتزلة بها أو بعلمها كعدم قولهم بعلم العوام والصواب في الجواب عندي أن يقال
اعتقاد المقلد نظري لأن الدليل عنده قول المعلم كما مر في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يتعلق به الحكم في الواقع
والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الأمر في المقام فلهذا … التقليد عن هذا التعريف وأما المراد بالنظر في قولهم مطلق الإدراك
لا عن ضرورة أو نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا أو فاسدا فلا محذور فتأمل قوله ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل

كونه تام

قال الاستاد المحقق ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا
مكابرة لثبوتها قطعا اذ الادراك المتعلق به حاصل لا محالة وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من ظاهره وكلام الشارح فمسلم لكن لا وجه
لتخصيص الاعتراض بذلك اي العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آنفا وايضا يرد قوله فقد يعتذر لهم انه
باطل اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اي بنقوله في التعريف لانه ليس باعتقاد ولا يقال قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه
معناه اعتقاد والمحكوم عليه على ما هو به من الحكم وح لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول
هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد
حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول لو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة يتوهم ورود الاعتراض
ايضا لان النسبة عند المتكلمين بالسرها اعتبارية فيستحيل وجودها في الخارج قوله يسمى شيئا لغة الى اي عند اصحاب هذا التعريف
وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على
المعدوم لان مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي ينافي مقام التعريف قوله وايضا ففيه دور انه قبل
سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه في امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف فكانه
قال للعلم بالشيء على ما هو به وكذا نظائره وفيه بحث لان المعرفة ح ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة
علم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار تخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يخص يدخل التقليد
والاعتقاد المطابق للواقع الناشي عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد
بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لا يحصل التعريف اللهم الا ان يقال المراد
بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بكنهه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه
الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف
التعريف الى خلاف المتبادر لكن يعفي الشارحين من ايفين وقد يقال في دفع الدور ان العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي
يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله
انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل فلا دور فتامل قوله وايضا فيه ما هو قيد زائد وليس من قبيل التصريح بما علم
التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا هذا ما ذكره وفيه
بحث لان المعرفة في الاصطلاح الادراك المسبوق بالجهل مطلقا طابق ام لا فقوله لان اعتقاد الشيء لا على ما هو به جهالة
غير مسلم بحسب الاصطلاح قوله لان المعنى المجازي هو العلم الى اجاب الشارح بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم
بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه فالدفع تعريف الشيء بنفسه ورد بانه مبني على الوجه
الذهني الذي هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يوجه الشبهة في تحقق معنى الاعم المتناول للعلم المعرف وغيره
هو الوصول الى المعنى مثلا ومعقول الجملة الادراك مجازا وكذلك المعنى الاعم وان قرينة في العبارة بعد وقوع المفعول
لا يلتفت اليها فلا محذور من ذلك الوجه قوله الرابع لان قولك الى الاخر ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا

ايضا في الاتفاق بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال فيتفقض التعريف بهما قوله وان افعالنا ليست
باختيارنا اجيب بان صحة الاتفاق بالفعل تمكن لا يحصل ان يعلم به اتفاق افعالنا لو كان افعالنا باختيارنا على ان المراد اتفاق الفعل
كما ان اولى وامثال غير علم قطعا مثاله الا قيل الاستحالة في كون العلم بوجوده تعالى اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان
لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف لم يقل بالذهني فيلزم الاستحالة هذا وقطعي ان الاستحالة على تقدير حمل
الاثبات على معناه لظهوره وان ليس يندفع ببطلان تكلف التعريف ولو قيل بالوجود الذهني اذ ليس الا موجدا للمعلوم في الخارج
بل هو الله سبحانه وان ليس يتحقق الاعتراض بعلمنا بوجود الباري سبحانه كما هو الظاهر من كلامه وكان تخصيصه بالذكر لكونه اظهر
في الاستحالة فتامل قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا اجيب بان امتناع الاطلاق عليه تعالى شرعا لكون اسمائه تعالى
توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه تعالى لغة وهو المراد هيهنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما يحتمل غيره فيثبت الامتناع
مطلقا قوله لموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد
كاد له اهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات معتبر في العلم قلت المراد
هو الاول وقيد المطابقة لانها معتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز قوله عن ادراك التصور فان قلت لعله خص العلم بالتصديق كما هو
المشهور قلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى الادراكات كما سيذكر
هذا واعترض على قوله ولا غبار ان بانه يخرج علم الله تعالى ايضا اذ لا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور اجيب بان
التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى وفيه اعتراض على تعريف القاضي
بخروج فيندفع بهذا الاعتراض عنه ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضي ودون خط التفتازاني
ويمكن ان يدعي ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازاني في الالهيات المقاصد لاجماع
فتامل واما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادي التصورية
فان مسئلة اثبات العلم للواجب تعالى بعده فرورة لزوم تصور المحمول في التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعرف شاملا للعلم القديم اللهم
الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في اوائل الكتب الكلامية فتامل قوله لعدم اندراجه في الاعتقاد اذ لا يقال اعتقدت معنى
المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اتخاذه واتخاذه في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا
لم يحكم المص في التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون الا
في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض يأباه مقام التعريف قوله اي عنده لعل توجيهه على ما عليه ان يحمل في
بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في امم اي مع امم فيكون محصل معناه معنى عنده الا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية قوله
ظاهرة الاختصاص بالكليات فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بها على الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص
بالثانية قلت لو سلم ظهور الاختصاص في الاولى ايضا لا ان الظهور وخفاء امر نسبي فمراده ان العبارة الثانية
ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة القبل
وفي الثانية من لفظ الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك قوله اعلمهم بوجوه الاعتبار

تلك التصديقات الجليلة والا فلا لزوم بالنسبة لبيان ان التصديق حقيقة اكثر اذ النوعان يا تيان بالعلم فتامل قوله صفة ثانية
للجهل الاولى قوله صفة مؤكدة لصفة او قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا اذ لا نتيقض
اي تمييزه على حذف المضاف او المعتبر في العلم على ما ذكره عدم احتمال نقيض التمييز وهو في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة
وفي التصديق الاثبات او النفي والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاول لا نقيض لها والاخيرين لكل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح
في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون التصور علما مطلقا بل التمييز مترتبا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم
ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لها وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهو
خلاف ما تقرر عندهم على انا لا نسلم ان لنا صفة توجب الاثبات والنفي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا الصورة والصواب
ان المراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة اذ
لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه بالقياس الى المدرك فمتعلق التمييز في التصور الماهية المتصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق
التصديق الخ وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب ذلك التمييز
لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك لها التصور فظ واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما عن موجب لم يحتمله
بالقياس اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله واشار المحقق الى ان حمل التعريف على هذين الوجهين ابتناء لما ذكره المصنف
في شرح الاصول من ان متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل
مقصور لا يحتمل غير صورته لظاهره فلو سلم ان للمتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للنفي في عدم النقيض واجيب بان
هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك فلا شك ان الانسان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر كما ان شيئا ما يبنى على شيء في الواقع لا ينافي وجود شيء آخر في التقدير وبما ذكرناه من ان التمييز
في التصديق هو الاثبات او النفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاد بان المراد من النقيض النقيض
المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لا نقيض له فلا نقول تغييره للتعريف منظور فيه
لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات
والتمييز من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التمييز مجاز عما به التمييز وما ذكرت قرينة المجاز بل في هنا بحث وهو انه
لا تناقض بين الادراكات الا بين الايجاب والسلب يرتفعان عند الجهل البسيط والشك والتناقضان لا يرتفعان
فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان قوله متنافيان صدقا وكذبا ان اخذ اللازمان بمعنى السلب حتى يكون
القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافي القضيتين كذبا ظ وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي ان يقيد بوجود
الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان يرتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان اظهر كذا في
حواشي العضد قوله فانا اذا رأينا من بعيد شبحا فيحتمل ان يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من وجه فالاولى
فالمقصود في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة الملاحظة ولا يخفى عليك بعده الى ما ذكره الشارح
فانه اذا حصل في الذهن من زيد صورة انسان فالصورة اللانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا

12

ولا احتمال فيه وانما احتمال في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشيء المرئي فان هذا الحكم والحكم بان ما حصل في
الذهن صورة الانسان كلاهما لازمين لهذا التصور ولذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غير هما وان المطابقة
ايضا من صفات الحكم والموصوف بها هنا هو الحكم الاخير وان كان الاول لظاهر الا انه فاح بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس
لا ان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو
التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابق مثلا هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز
ان يوصف بها مجازا باعتبار متعلقه اللهم الا ان يراد بالمطابقة ان يتعلق بما في نفس الامر فليفهم قوله فانا نعلم بالعادة
يريد دفع ما يقال من ان ما تركب منه الجبل اذا كان ممكن في الحقيقة ما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح ان يحمل
عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه
فيختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع انا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كان احد
للمكان المعلاية قوله فانها تحتمل النقيض ينبغي ان يقال لا حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى او كصيب اي كمثل ذوي
صيب المعنى فان متعلق تمييزها يحتمل النقيض ليلائم ما حققه في التعريف من ان المعتبر عدم احتمال متعلق تمييز العاديات فليفهم قوله
وانه لم يتحقق في العلوم العادية قيل فيه بحث لان ما ذكره في مثال العلم العادي وهو قولنا الجبل المرئي فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا
يحتمل ان يحكم المميز فيه في الحال او المآل بثبات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما في تبديل صفة الحجرية الى الذهبية او في
اعدامه وايجاد الحجر بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين ايجاب
العادة حالا ومآلا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التمييز المتعلق بشيء ما دام ذلك الشيء
وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التمييز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل
غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الغرديات فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءا
فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية قيل يرد عليهم انهم صرحوا
بان الجزئيات العينية تدرك عقلا كادراك زيد قبل رؤيته واحساس كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات
واجيب بان مثل زيد اذا اخذ جزئيا فعيني وعلى وجه كلي فغيبي ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي كما سيصرح به في مباحث العلم
فان قلت الانسان ادراكه بعد غيبته عن الحواس مثلا قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر خيالي وهو لا شيء
محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما
يشبه الحال قوله ومن يرى انه من قبيل العلم الخ قال شارح المقاصد في مباحث العلم ولا يخفى ان اطلاق العلم على الاحساس
مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس من اولي العلم في شيء منها لكن هذا
المؤيد يدل على ان الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علما ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجزئي والجزء حاصل
لها بلا شبهة قوله مع الجزئيات... ان في التعريف قيدا آخر يؤدي مؤداها ويقوم مقامها
والا لكان التعريف بدونها ايضا مختل الطرد بل انه لا حاجة اليها اذ لا فائدة لها بل هي مضرة والاقرب ان يقال المعنى

بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المحسوسات بل العينية الخارجية منها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنة كالعلم بالاضافات
لذاتنا قوله اذ كل منها العلم بالجزئيات اجيب بان من قيد المحسوس بالكلية حاول التخصيص العلم بالكليات والموقوف بالجزئيات كما هو المشهور
فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع لما اشرنا اليه فيما سبق
فان مراد المجيب بالتخصيص اطلاق لفظ العلم على اصل اللغة كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها قوله
بانه تمييز معنى الخ فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتمييز صفة المميز الذي هو معلوم والقول بان تمييزه عند النفس صفة للنفس
العالم وان كان التمييز المجرد صفة للمعنى مدفوع بما حققناه في اوائل البيان من حواشي المطول فالمراد به التمييز اي التمييز
والاعتماد فيه على ظهور المراد قوله والتجلي هو الانكشاف التام فان قلت التجلي هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام غاية التوجيه وذا
غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب اعترضه ايضا بانه فيه جهالة لان تمامه عبارة عن
اي شيء غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالا وصفه بالتقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه حالا ومآلا
انتفاء الدغدغة في المآل ثم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه قوله فتناول الظنيات اما تعرض لعدم تسوية
الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك ايا ها لان شيئا منها لا يطلب بالنظر من حيث
هو كذلك كما سيجيء في المرصد الخامس من هذا الموقف وبهذا القدر يكفي وجه عدم التعرض لها قوله ان خلا عن الحكم اراد
بالخلو عن الحكم على تقدير ان يفسر العلم بالحد المختار عدم ايجابه اياه قوله او نسبة خبرية الخ فيه اطلاق النسبة الخبرية على مجرد
النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعينها انشائية وانت خبير بانه انما اطلق على النسبة الحكمية فيما سوى الانشائيات
واما التي فيها فقد اندرج في قوله او انشائية فلا محذور قوله كما اذا شككت الخ فيه انه قد اخرج الشك من تعريف العلم على
المختار فكيف ادرجه هاهنا في التصور مع قوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبني
على ما قال الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم يعني عند المتكلمين حالة ورا التصور والادراج هاهنا مبني على مذهب
الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي ادرج في التصورية صورة الشك تصور ذات النسبة فلا منافاة قوله ولا الجهل
المركب الخ اعترض عليه بعد تسليم ان المتبادر المقارنة من عدم الخلو بانه لا يجري مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك
مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران الموصوف بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا قرينة على ذلك واجاب
انه المتبادر من عبارة التقسيم والكلام مبني على هذا المتبادر وقد لا يسلم قوله اذا جعل الحكم ادراكا اما اذا جعل الحكم موجبا
للادراك لا نفسه كما على الحد المختار لا يتاتى هذا القول كما لا يتاتى على القول بفعليته قوله كما توهمه العبارات فان اهل اللغة
لا يفرقون بين القبول والفعل ويسمون الاول باسم فاعل والمقبول باسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ الفعل
والانفعال بل في مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة
في الكيف والانفعال الا مجازا وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقريب لما ذكره
ثم لو استدل على فعليته الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل ويقال للحاكم انه فاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان لما ذكره توجيه
قوله فالصواب ان تقسيم العلم فعلى هذا يلزم توقف التصديق على ثبوت الحكم قوله كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فيلزم عليه فاسم العلم الى

القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو الشفاء لابن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل فما ذكره فيلزم الاعتراض
لتقسيم العلم المقول في الجواب امر اداة في ان الصواب في ان تقسيم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم
التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فلا ابراد وان
اراد كتابه فالضمير في يرد راجع الى المذكور بطريق الاستخدام اذ المراد ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على الظاهر
دون التفصيل واعلم ان هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الظاهر من ان العلم يقع
على احد وجهين دون حمله على الوجه الثالث لا تنافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وكذا باعتبار
حصوله في الذهن تصورا فاذا تصور مع تصديق نفس الحكم والاطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن
رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويندفع الظاهر قوله
فلا وجه لجعلكاه الخ اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وعلما على ما هو المشهور
واما اذا كان ادراكا فلبطلان الظاهر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق
كالتمييز لما هو قد يمنع بطلان الظاهر بالالتزام ودخول الحكم في التصور الذي هو المقابل للتصديق فتامل قوله متمايزان بالذات
قد يمنع ذلك ويدعي ان التمايز ليس الا بالعوارض واما الوجدان فربما لا يقنع به الخصم قوله فلا يوصف بغيره ولا كسب الخ
فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل بين الضروري و
النظري تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما سبق تحقيقه
وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا
لا يوصف علم الله تعالى بهما قوله فهو منه انه لا يقدر عليه فزاد التي هي الا فيه بحث لانا لا نسلم ان هذا الكلام يفيد في الوقف
القدرة لكن مع عدم الحصول اذ قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا انه يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله قوله قلت لعله
اراد باللزوم الثبوت مطلقا لطلق الصريح هو الجواب الحق لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق
من اللزوم فهو من قبيل المجاز لطلق قرينته والاولى ان يجتنب في التعريف عن مثله قوله هو ما يكون تحصيله مقدورا الا انه يتم
الحصول مرادا ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث قوله واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا
منع الملازمة لجواز توقف حصول شيء على اشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور و
ان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يحمل السببية على المعنى الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح
لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالطرفين في السوية لانه مردود بما ذكره في المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات
النفسانية من ان من احاطه بناء من جميع جوانبه بحيث لا يجد منفذا للتقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في
مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضي خارجا من هذا
الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور يتحقق مع انتفاء المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم
مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما ولزم التوارد المستحيل على ما يبين في اثبات الله تعالى والمجموع

قلت التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة

المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى
انتفاء غير المقدور انه عند انتفاء المقدور دون اثباته شرط النقا وكيف هذا مبني على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف
القدرة مثلا فيكون التحصيل في ايضا ملحق مقدورا لما جرت عادة الله تعالى باني وما بعد صرف لحالة المقدور وان لم يكن ثم
ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا بحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جري العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان
لحصوله معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يد لنا على مجهولية قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي فيه بحث و
هو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا وان لم نطلع على طريق تحصيل المقدور ويؤيده ما
من قوله يجوز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدورا لنا وان لم نطلع عليه فتأمل قوله بخلاف النظريات اورد عليه ان اعتبار القدرة
على التحصيل فيها ان كان بطريق المذهبية فلجملة ما دون كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا للجلم
كما تتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال عادة يمنع
ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا في الجملة
قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على اشياء ضرورية كالمبادئ الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء و
بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا يلزم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل
بمجرد التفات منا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من ان النظري
والكسبي مترادفان وبان صدق اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات فيأول ما سيذكره بما سنذكره قوله فهو اخص من الضروري
فيه بحث لان البديهي على ما عرفه ما يثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما
تنافي الظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا او يقال الامور البديهية
الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على امور غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس الى التعبير
لعله بمجرد الالتفات اليه وغيره في قولهم من غير استعانة بحس او غيره محمول على الغير من الامور المعتادة كالنظر والتجربة فتأمل قوله
بالقدرة الحادثة هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور وتحصيله سواء اريد بالعلم القديم
الصفة القديمة او متعلقاتها اما على الاول فلانها بطريق الايجاب كما سيأتي انشاء الله واما على الثاني فلما مر جوابه مر وكذا
تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح اي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض
بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول القطعي على ما ذكره الآمدي فلا يبطل طرد التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر
كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر لكن يرد عليه انه في العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده
كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه او يقيد الترتب بوجه مخصوص
قوله لا احتياج الى ما جدات القدماء فيه بان الاحتياج الى ما ذكر ليخفيف الحصول لا لتعذره لسنوح عن المقدرة
ولهذا جعلوا القدرة مبدأ المنطق في الحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة من التوجه الى المتبع للالهام كسنباك
عادي الكسب فاع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور ايضا وسيأتي تتمة لهذا الكلام قوله فان كل

مطلب

مطلب الوجدان

علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبرة في البديهيات اعتباره في الكسبيات
قوله ضروري بالوجدان الى ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يجحد الحق بعد ما عرفه فغير فرضه لان المكابر
في باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح
المختصر وبهذا يعلم ان التثبت بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة واخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام
متفاوتة جلاء وخفاء فيه ورتبة في القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يترددون دعوى الضرورة تارة بانها لا تسمع في محل النزاع
واخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يقبل قوله لولا
لزم الدور او التسلسل هذا الاستدلال على المدعي بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة الغرض
منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت لزوم الدور والتسلسل انما يظهر على تقدير
نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المعبر عنه ظاهر الكتاب فلا لجواز ان يكون التصديقات اليقينية نظرية
ويكتسب من الظنيات البديهية اذ لا اشكال ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظرية الكل لا يصح
العلم ونقل كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصور
مطلقا وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على
تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة على
فيتم الدليل في طائفة التصديقات ايضا قوله وقد يقال اراد الى فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدل
بها فيتم دليلنا حجة عليه وفلا وجه لحمل كلام المص على هذا القبيل قلت مدار نفي معلومية هذه القضايا بكسبية الكل ليس الا
فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال قوله بالضرورة
الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة
على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي ان ضرورية البديهي بادراك عدم النظر فيه انسب بالوجدان الذي هو ادراك
الباطن وضرورية وجود النظري بتحقق وجود النظر الذي هو انسب بادراك العقل في الظاهر الذي يعرف مبادي النظر كما
على ان في العبارة الاولى حذرا عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لطرفي المقابلة قوله بتأويل الطرائق وجه
التأويل ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكر بالتاء فادخل المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال
في شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ
المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا في العلم حذفت التاء فيها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت
التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام اولم يكن قوله اي توقف بعض من الكل الى
يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل ظهور انه يعني العلم بلا توقف على نظر ورجعه الى الكل من حيث هو كل بعيد
وكذلك الى المجموع الغير الضروري لان المراد به هو المجموع قوله قال الامام الرازي الى هنا يبتدا لا ضعف وقع في
بعض نسخ الكتاب بعد قوله فال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده لا التفاتها

مطلب وفيه بحث

على ان مراد الامام بالضروري هنا الاضطراري لا ما يقابل النظري قوله اورادوا اليه الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ان
الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يحكم ظاهره بانه
عقلا على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة
الى الشيء ليس اشارة الى عدمه فتامل قوله بل كل ما يحصل منه قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يترتب على ما ذكر
على نحو يؤدي الى الشيء اي لا يتحقق ان يؤدي الى التصور مخصوص من نوع يمكن الالزام لمن يقول بالطلب قوله ان المطلوب التصوري
قيل عليه انه منقوض بالكسب بالتصديق مع جريان الدليل فيه اجيب بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم
بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا
بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو
التصور بخلاف متعلق التصور قوله بكنهه ولا بشيء يصدق عليه الواقع في بعض المتن ولا بشيء بالباء الجارة ولهذا قدر
الشارح لفظ بكنهه تحقيقا لما عطف عليه قوله ولا بشيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر
بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافيا لمجهوليته المطلقة
وليس المنافي لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده بشيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب قوله
فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة الى قال في شرح المقاصد هذا اي ما في المواقف تحقيق لما هو المهم اعني امكان كسب
التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض
له كان ذلك بالدليل لا التعريف وفي المنهية عليه بحث لان اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث
انه آلة لملاحظته ومرآة لتعرف حاله فيكون المطلوب المتصور دون التصديق وكون التصور بالعارض انقص من التصور
بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق به الغرض دون الثاني والاولى ان يعين جهة المجهولية للذات لكونها اغلب
والنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذلك حمل الشارح الذاتية عبارة المتن على الحقيقة ولم يحمله على
ذات المطلوب حتى يشمل انواع التعريفات كما يشابه حمل على انه تنبيها على التوجيهين قوله احد الوجهين جزئية
كون احدهما جزءا كما في ان القياس هنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا
قوله ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث الى قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان كما نعلمه
قبل ان يصير آلة لملاحظة امر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشية فيه ملحوظا آلة وملاحظة حاصلة في هذا
الآن ونطلب شيئا آخر هو آلة لملاحظة اخرى لملحوظنا ولا نافي في كون الشيء الواحد ملحوظا بحيثيتين والواقع ليس
الا هذا فليتامل قوله فياسا مقتضى القياس المقسم قياس اقتراني مركب من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال
والتاليف بين الحمليات واجزاء الانفصال محذوفة النتيجة وكانه انما يسمى قياسا مقسما لان الحمليات منضمة على اجزاء الانفصال
قوله اذ العكس المستوي لعكس نقيض لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما يغاير في عكسه نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار
الانعكاس بالعكس المستوي وكانه اراد ان يثبت الثاني لعدم احد المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحمليتين معا وجه آخر

تنزلها ظاهر زاده ردي

15 غير ما ذكره المصنف وهو ان عكس نقيض كل واحدة منهما ينتقض بعين الاولى فياسا ففي الى فنقول مثلا كل ما لا يمتنع طلبه
فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به ممتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه قوله وهذا اخص من نقيض الثانية لان نقيض
الثانية سالبة لا تقتضي وجود الموضوع وهذا معدول تقتضيه قوله مما لم يقم عليه برهان اي على زعمهم والا فقد ابطل الشارح
طريقة المتقدمين ووضح بما الشبهة التي اوردها الكاتبي وهنا بحث وهو ان المتاخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس
موجبة على طريق القدماء بعدم الصدق في بعض المواد لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى الفرعي في بعض المواد فان قولنا كل انسان
حيوان يستلزم قولنا ما ليس بحيوان ليس بانسان فاطلق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به
الشارح في بعض مصنفاته والسند له عليه بصدق التعريف والانعكاس فيحاكم فيه متحقق فيكفي في اثبات مطلوب المدقق فالحق ان
الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع قوله اي المفهوم التصوري
فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء ما به الشيء هو هو
سواء وجد الفاهم اولم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم اولم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق
به الفهم لا المفهوم بالفعل قوله فلان جميع الاجزاء عينها فان قلت التعريف باجزاء الاشياء والتعريف بجميع الاجزاء
لانها نفس الشيء لا اجزاؤه وحمل الشيء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالاجزاء
ان يكون بالاجزاء مذكورة في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتامل قوله اي وعرف
الجزء الخارج هو منه صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الذي دخ قوله فلا بد ان
يعرف جزء منها اذ لو لم يعرف شيئا من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة او بان تقع مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه
معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف الا الموصل قوله واما بغيره فيلزم التعريف
بالخارج فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا
يلزم التعريف بالخارج وان النفي على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه فيتم الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين
قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريفه للمركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما العقول بجواز
ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا شيء من اجزائه فهو الجواب لا يتعلق بما سبق والكلام الآن في تعين الاعتراض
قوله والعلم بذلك الاختصاص فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال الا اذا علم شموله لافراده دون
شيء مما عداها لم يرد هذا قوله واجاب عنه بعض المتاخرين قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف
بجميع الاجزاء لا منعا او سندا والا لكان الكلام الآتي عليه كلاما مع السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف
بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن
ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال
وهو تقدم الكل عليه قوله في ... وراد هذا المجيب اثبات ان المعطوف عليه لقوله وان اراد الاجزاء المادية محذوف و
مثله فيرد بين التراكيب لكن التقدم الاجزاء الصورية في المطوسي ومن يتبعه ومختار الشيخ ان الصورة الاجتماعية ليست جزءا

لامن الحدود ولا من الطرد كى تستطيع عليه بل بشرط قوله والكلام فيه لان الجواب اختيار الشق الاول من الشق الثانية وهو ان التوقف
بجميع الاجزاء والترتيب بعد تمام قوله يعني ان تلك الصورة المحققة الا ان كان ظاهر كلام المص بعيد الشرح في كونه مجموع الاجزاء امرا
يفيد حصوله حصول امر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الاجوبة ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول
امر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه اتى كلام المص بحيث اتى دالشرح في كونه … الذي يلحقه كلام المتبادر
حيث قال يعني ان تلك الصور وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك في اعتراض الشارح المحقق
واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم
قوله فكل ان جميع الاجزاء الاخر الامر الخارج عنها لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها ام لا يكون
الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير انتظار للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشيء عند
حصول جميع اجزائه فما معنى ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها
قوله وستراه الا قيل فايدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المقدمة الثانية بانه لو صح جميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس
شاهد بالتخلف فليس بصحيح فيه ان النقض انما يتم لو يتغير الشبهة طرا ان يكون للطفل عارضا بعد التمييز فينتقض المتغير لا
الاصل على ان التمييز [illegible] الاصل بالكلية فقول يتغير ما ليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض [illegible] ان
يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهذا الطرد هو ان الاجزاء تحصل الكل الكل مرتب على ما يحصل ذهنا كان كل التوقف
او خارجيا فتامل قوله او تختار انه اي لا نختار القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كافية وفيه الا انهم لا يجوزون
التوقف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى النقض من الاشكال لما قوله الا بريدان لجزء الصوري الا قبل ارادة به
ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والاقبح اللازم له لا حقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع
خارج عن المركب الخارجي وما صرح به في اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وفيه ان
حديث العلية في الالى ويعيد وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق قوله عاد الاشكال لان هذا الجزء
هذا الجزء الشيء اعاليه ونواصيه يقال اعطاه الدنيا بحذافيرها اي بكسرها والواحد حذفار وارادة بالاشكال الاشكال المتعلق
بالتوقف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التوقف حتى يرد ان التوقف
[illegible] انه يعرف بغيره فلا يحسن ان الخ اما تقاعي جزؤه او خارج عنه قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور
الماهية بوجه ما فان قلت معرفة الاختصاص يقتضي كون ذلك الوجه مختصا فينقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور
او يتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتامل قوله ان كانت حاصلة ضرورة
لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه [illegible] الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المصنف
كما سيذكره مثله في موقف الجوهر قوله او ينتهي الى ما حصوله ضروري واولا انتهاء لما قاله الشرح تعيين النفس المحال وفيه
المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس للانتهاء الى الحصول ضروري معنى لان المزوقين ان الامور الداخلة والى رجة الى [illegible] في
المعرف للماهية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التحصيل الضروري مطلقا واما ما يقاربه في جوابه

من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجية الضرورية او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة
مطلقا على حدة والخارجة واحدة لا المجموع المركب منها فيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من شقوق الجواب بانفراده وجه
اختيار ان التوقف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب اختيار ان التوقف
بالامور الداخلة والخارجة جميعا والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولهذا ذكر الانتهاء الى ضروري قوله
فاذا استحضرت ولوحظت قصدا بهذا الجواب يندفع في المركب ايضا لكن عند منه وجه واعلم ان التوقف بالبسيط الموقف لا
لا يكون نفس الموقف والآن تعرف للشيء بنفسه ولا التفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل وليس هناك الا ان
يكون الماهية غير ملحوظة قصدا وتلاحظ قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتباره معرفا مما لا يرضى به احد قوله لا يعلم التكليف
قطعا قيل عليه الكلام في العلم المفضي [illegible] كما يشير اليه قوله ولان العلم بوقوع التكليف الى قوله وانه لا يكفي الظن والتقليد
وايضا الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا
يكفي للتكليف التنبه عليه قلت لو صح الاكتفاء فتامل قوله والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا الا فان قلت قيد الاجماع
مناف لقوله ولا نزاع في الثاني عندنا لا لانه على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن الحد المذكور
لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى يتأتى فيه فتامل قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور قد يدفع الدور بان مدعى الحافظ
منعه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس
الوقوع بشرط الشيء ثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن لكنه على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف
اي لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم في قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف
على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر قوله ويبطل ما مر من شهادة
الوجدان الا فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظري الذي يحتاج الى النظر فيما نحن فيه وغيره من التجربيات
والوجدانيات وغيرهما فالابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج
ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضروري بتوهمهم ان الضروري ما لا تجد النفس
الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدا الفطرة فرد عليهم اولا بان مدعاهم اعني نظرية الكل بالمعنى
المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية
ما لا يتوقف على امر اصلا وبالنظري الذي اثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتامل قوله في اثبات العلوم الضرورية اي في اثباتها
ابتداء ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منتهية الى بعض [illegible] منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفي
اثبات مطلقها بل تحتاج الى اثبات افرادها ليصح الاحتجاج في مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم بما سبق حيث بين ان الكل
ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من اثبات [illegible] وهو انما يحصل بدفع شبهة لطعن قوله والحدسيات قيل ادرج الحدسيات
في الحسيات التي للحس الظاهر دخل فيها مع بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظري بالنسبة وان كان ضروريا
بالنسبة الى بعض آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية تحصل له العلوم بالحدس

انما يتصور التوقف على الخارج او بعض الاجزاء اذا المعنى البسيط صح

معه انه لا وصل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان الكلام في الضروريات القائمة ولا مدخل للحس فيه الا ويستخدم الحس في مثل
الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وثانيا ان ما ذكرنا في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل في جزئه والبعض الآخر معدود
في البديهيات لانه في حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس في ان العقل لا يحتاج الى شيء قاسى قوله اي الاولى منه وجه التسمية
ان البديهي يعم الضروري بعم الكل وكون فطرية القياس في حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه
لا يحتاج هناك لتعقل الا تصور الطرفين قوله اما الحسيات فان اثبت الاشتراك فان الاستاذ المحقق قد شنع الكلام واغلظ
جناح في المقصد السادس من المرصد الى السادس في بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم
الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها انها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير انما البديهيات مطلقا واما سائر
الاقسام فان اثبت الاشتراك في الاسباب وتقابل ان يتبدل فان اثبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فان قلنا
الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعا قلت كذا غيرها سيما الحدس واعلم ان هذا انما يرد على ما قال الشارح رحمه الله كلام المتن
عليه حيث فسره قوله لانها غير مشتركة فيه بقوله اي غير معلومة الاشتراك تنبيها فهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير
ربما لم يجد من باطنه ما وجدنا واما اذا احمله على ظاهره وقلنا الوجدان ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه وانما يجده
من غيره مثل خوف وغضب فانما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان كلا هذا اولهذا الاحتمال
والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بجوعنا وغضبنا ثم قال الشارح رح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه
المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي
وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على
سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضي ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها في المشاهدات
وان يكون الحسيات حجة على الاطلاق لعدم اشتراطه في مقابلها ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه ههنا بانها انما تقوم حجة
بالاشتراك وجعل الوهميات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك
من العمدة وصرح بانه لا يمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه
ورفع الاختلاف عن الكلام بتنزيل لا يخفى بلغ ان ههنا كلام الاستاذ وسيجيء مزيد زيادة تفصيل في مقام ان شاء الله تعالى قوله
باعتبار قبولها معا يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول
بعض احدهما مع كل الآخر او مع بعضه قوله ليس بجود للحس والا لما وقع الغلط في احكام الحس قيل احتج جمع المذكور
بظاهره لا يلايم حمل مدعاهم على هذه الارادة قوله لان الحس لا يدرك ولان حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيرا كما يشير
فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه الكلي يقينيا قوله فلا يتميز عند الرائي جرم النار
عن الهواء المستضيء فالاقرب على هذا ان يجعل المثال المذكور من باب غلط الشبيه بالشيء ذلك الشيء وان جاز عده
من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لا يخفى قوله قاعدة مخروط المخروط شكل يحيط به دائرة هي قاعدته
وسطح مستدير يتضايق منها على التضايق الى نقطة هي رأسه قوله كسهم زاوية رأس المخروط كلامه يدل صريحا على ان

زاوية

زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته
في جليدتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لا يخفى انه لا حاجة الى هذا اذ لا يجوز انتقال
العرض بل معنى انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر
للباصرة موجب لاستعدادها لفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدي الصورة الى الملتقى فان في بيان سبب رؤية الواحد كثيرا اوقعت
الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا الى ههنا كلامه و
هو ان قوله رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع المشهور بان سياق كلامه في مذهب الرياضيين وحديث
الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين اعني القول بالانطباع او لا يرى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت
الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من
المرئي اقل فيرى لذلك اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك رعاية على تصور مقدار الزاوية التي ترتسم
فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على المتأمل ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فتأمل قوله فالزاوية التي ضلعاها اقصر هذا انما يلزم اذا كان
الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان يكون الزاوية متساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر قوله وبعد
ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انمحاء الاثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق ضلعي الخطوط الشعاعية
وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدوم
قوله تتلاقيان ثم تتباعدان على هيئة الدالين ظهر احدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقبل التلاقي على سبيل التقاطع
الصليبي قوله من محاذاتين فلا يتأدى مؤداهما الى الحس المشترك على موضع واحد بل موقع احدهما غير موقع الآخر فيتعلقان للمرئي
الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة خمسة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا
وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا التفتنا الى الاقرب وجعلنا البصر عليه وحدقنا بالنظر اليه كأنا لا ننظر الى غيره فانا
نراه في تلك الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا انعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكره لزم
في الصورة المذكورة ان يكون تركيب العصبتين باقيا على تقاطعهما ابدا معا وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين قوله
اي الذي يقصد لطول تحليقه فيخيل تكون منفيا عن حركة الغرفة القزلان ذلك من صور الحول الطبيعي وانت خبير بان المقصود
تكثير امثلة الغلط فلا ضير في التعميم بعد ذكر صورة منه ولانه ان يحمل على غيره من الصور قوله وذلك لاعتياده بالوقوف
على الصواب فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا في مرآة اثنين
لكن باعتياده المذكور يجزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا
رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك تعرض عن احدى الصورتين ولا تلتفت اليها فلا يحصل لها ادراك الواحد
اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم
وعند التفاته الى نقطة لا تدرك الا تلك النقطة وانت خبير بانه ضعيف وان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الطبيعي
ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاحول الفطري ربما يحرف

العصبتين في الموضع المطبق بالنسبة اليه فيجد الوقع المطبق بالنسبة لا نوعه اذا خاف المخوف فذ يؤدي الى الاستقامة
فمعنى كلامه ان الاحول الغطري يرى المار واقعا على خطاء فكمه مقتضى هذا حال كونه في الوضع الطبيعي بالنسبة بلا شخصه يخرف
العصبتين طالبا للادراك بوجه آخر مغايرا له ادركه اولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف
على الصواب وكيفيته لا يرى انه اذا نظر الى شيء اليقير وضعه في النظر فمنهم من هو ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر فيجب
وجدانه الاستقامة وبه يظهر ان قول ما في عبارة الشرح ليس للنفي العرفي وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به ابو علي البوعلي
فتامل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم قوله ثم الى الطبائل هذا اجمالا وقيل لانه اصل المقصود وانما المراد من ذكره
بيان ان اولية التادي الى الحس المشترك بالنسبة الى التادي الى الخيال لا الحس الظاهر قوله تقدم من باب اشتباه الشيء بمثله
كان القائل بهذا اراد الاعتراض على المصنف بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان
يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا اشتباه في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المدمج فيه لان الماء مدموج في نفس الامر
وان وجد شيء اثر اي للبصر قوله اما بسبب التفرقة بين الصورتين ان في الاول يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثاني يرى
في المكان الاول قوله ونفذ الشعاع في جزء آخر اي غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من الغيم
وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا تكون الا في هذه الصورة قوله على عكس ما ذكر يعني انه ينعكس الى راس
الشجر من موضع ابعد من الرائي والى ما تحت ذلك من موضع اقرب منه وينبغي ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى
قدم الرائي لا عينه فانك اذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع الى راس الشجر
الذي في جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيما ذكره قوي
مشهور وهو ان لكم ما وان لطط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول
الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا يكون قائمة عليه كما يشهد به
التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه وان الخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها
بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول
الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه يبطل بالبرهان وسيشير اليه
في موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة
على سطح المرآة منعكسة على انفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سها لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم يكن
واصلة الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست قائمة على سطح المرآة بل مائلة الى اطراف
اطرافها فلا تكون منعكسة على انفسها بل المنعكسة على انفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل
الى جانب اصلا انهم الشمس في الخانة قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صيقل في جدار البيت
مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصيقل ينعكس تلك الخطوط الشعاعية الى جهة من الشمس الواقعة من الكوة
على صيقل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها كالسطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة

كانه م

من م

الآخر

18

على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المرآة فلم
التساوي فلا يكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون منعكسة على انفسها وقد يجاب
عن الاعتراض بان ليس المراد المساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواة ايا في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه
مواقع الخطوط الشعاعية وبان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبعة
فيها وموازية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كانت دونه مردودة عند العقل لا يستحق لكن في كفاية
كل ما ذكره في الجواب عن رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آ. فر كما ترى ومن كلامه نظر فليتامل
قوله من خط بعضه مستقيم اي كمستقيم والمقعر وانه قريب من الاستقامة لانه فيه الا نحنا بطريق الاستدارة في الجملة لا انه
مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التاريبة وضع خطوطا مستقيمة طولية و
خطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة فتامل قوله يرى في نومه فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة
حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس نفسها بل ان الجزم في
الحالين واحد لا يجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطاء في الجزم الواقع في المنام احتملنا الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطاء ايضا
ونظيره ما سيأتي من المستدل لا على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض في العاديات فليتامل قوله لا يقال ذلك
الاعتراض وان خص بقضايا النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال لكل غلط لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب
قوله فلذا البديهة قيل هذا انما يتم اذا لم يتفاوت البديهة ولعل انما تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترف بانه
لا شك ان ما كان تصور الطرفين بمعونة الحس وهو يتهم فقد بداهة العقل من الجزم بحقيقته بل جوزان يكون فيه سبب خفي كما في بيان
الشيخ بخلاف البديهي العقلي كالاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للزوجية قوله الرابع انا نرى الشيء في غاية البياض
فيه بحيث لا نرى من شبه الصور المنعكس بالنور وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الاول اللهم
الا ان يقال فرق بين الوجه الاول والوجه الرابع بان في الاول دال على خطائه في الغالب لاجل الغلط بخلاف الرابع فانه لا
يعرف الغالط فيه غلط الا بعد التامل والامعان ولهذا لا يوجد العوام وبهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله
نقطها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتباران لا لون محسوسا فيها ذكر من الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا
فلا محذور فيه ايضا فتامل قوله مشروطا عندهم بانتفاء الحل قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى ان
التي وربين الاجزاء المتصغرة جدا وتماسها على اوضاع حقيقية تعقد لا لخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من
البداء من غير تفاعل منها قوله اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة واجزاء الزجاجة المدقوقة فيه ذلك ولهذا قيل انما يسري فيها
بعد الرق الهواء وتحيل له مزاج آخر والصلابة بغير مانعة من التفاعل قوله ان لا يجزم العقل بمجرده فان قلت لا جزم بياض
الثلج مما لا يسمع انكاره قلت كل ان لكم سببا قطعي قوي لا يخطر مع نقيضه بالبال لاجزم قوله فلعدم تعلق الحس
بجميع الافراد قد اشرنا الى ان احتمال غلطه في الجزئي يستلزم احتمال غلطه في الكلي لكن عنه مندوحة بما ذكر فلهذا لم يذكره
قوله فالبديهي اضعف من الحسي فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسي مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا

بسبب م

البداهة م

ولا يجوز البواقي على المعنى التفصيلي لكان الاقتران بما علمت قد حققت في حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به ان
صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد في الكمال فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل كما في المعنى
الاول ومنه في الافاعل في صفاته تعالى نحو الله اكبر واشار اليه بقوله هيهنا البديهيات ندفعة في الفصل من ايضا متزايدة فيه
في الكمال قوله عن الادراكات كلها لا شك في تعلقها بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضوري فلا
خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عندهم ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات اعترض
عليه بان الامور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا يغاير لها و
متقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من البيان والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبه
للمشاركات هو ملاحظة الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص
المعنى الجنسي او النوعي او غيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا قوله ولا يحكم باختلاف في الماهية
فان قلت يجوز حصول هذا الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمجانستهما في
الذات قلت المدعي ان من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس لا يجاب فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجود
في صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلافهما من التواتر كما ظن ففيه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة و
الماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليتأمل قوله واعترض عليه
والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى
لكن لا يفهم من العبارة هذا وان في جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلاما سنطلع عليه في بحث العلة والمعلول قوله
الاشياء المساوية في الكمية فيه انه واحد متساوية فيقال مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما مساويان في الكمية
لشيء واحد اعني زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين سواء اعتبر المسافة جوهرا او عرضا اذ لا نسبة للمساواة
العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا اعتبرت المسافة جوهرا
فظاهر واما اذا اعتبرت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما متطابقان للزمان بمعنى انه اذا افترض جزء
من الزمان افترض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين
ايضا بمعنى انه اذا افترض جزء من احديهما افترض جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية في المرتبة بحسب المقدار
قوله فحقيقتها الكمية واحدة لما وانما لذلك الشيء في هذا التمثيل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية
هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكميات وبها فتأمل قوله يجري مباحث
الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي بحث عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث
الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان في هذا المباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل
لكنه غير قار ففي الكلام في ايراد مباحث الجسم متقابلا لها مع ان الجسم ان اريد به الطبيعي فهو مقدار قار ولكن نقول
المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد مباحث خصوصيتها لكن بقي الكلام

في عدم التوقف لمباحث خصوصي الخطوط والسطح قوله فالجسم الاول متميز وجود وما اي الجسم الاول من ذينك الجسمين الكائنين في
مكانين قوله وقيل الاولى انما قيل وجه الاولوية ان عدم التمييز في نفس الامر لانه موجود بوجود واحد بخلاف الجسمين
الموجودين المتشخصين وعدم التمييز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما في
بالفعل وانما قال قيل لان مراد المعلل بعدم التمييز انه يكون بحسب نفس الامر حسبما في فيمنع المنفية في العبارة وقيل وجه
الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه فهم حدثت الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه قوله لكان الواحد اثنين ان قلت هذا
لا يسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن واحد في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا نخفي ان الملازمة
ضرورية قوله وليس يلزم القيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن بناء في هذا التوقف بداهتهما بمعنى اوليتها لان الاولي
هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج
من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم اوعار الاولية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملحوظ كما
في تلك القضايا فتأمل قوله بقي ههنا شيء قد يجاب بان هذا السند لا اعم من الدعوى لكن تخصيص البيان
فيها تجاه لا يتأمل فتأمل قوله واما الثاني اي كونه غير يقيني فلوجوه اربعة عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق
فلا ضير في دلالة الوجوه على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعي عدم اليقينية وهذا ظاهر ولكن سياق كلام المعدل الحق
ههنا مشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع
بينهما ظاهر قوله يتوقف على تصور المعدوم هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذت سالبة كما هو
الظاهر لانها مناط صحة الحكم النفي فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلث لا الاربع اللهم الا ان يعتبر
موجبة سالبة المحمول فتدبر لان الحكم لا يبلغ الا بملاحظة ما ولما فلا يكون الحكم عقليا كما سيجيء نظيره في بحث
الوجود قوله وايضا ان كان المعدوم متصورا للحكم ان يقدر بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم
ثبوته وهو محال فتدبر قوله عن المنع الذي يذكره وهو قوله والجواب ان المتصور لها وكما ان نقول لو سلم تحقق التعارض
فلا يلزم ان مقدمات الجانبين بديهية قوله لكان للحقيقة قال سيف الدين الابهري فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة
واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لها حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق
النوعية الصادق عليها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق والاستحالة فيه قوله والا لم يكن لذلك
الشيء مقابل لان مقابل الشيء اما رفعه كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم
امكان رفعها عدم تحقق المقابل قوله اما انه فلا يفيد بناء عليه قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا
مما يفيد ولهذا احتاج الى البيان بل يصير معركة للعقلاء تنازعوا فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا
معركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا البعض الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل
الشيء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد اشتقاقا ولو كان الوجود اذا كان نفس
السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذه الذات ذو هذه الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل

عيا تقدير صحة برهاني والمانع مكابر والنزاع في وجود الوجود واما بمعنى اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص
مغاير له اما الاتصاف بمطلقه في نفسه فاعتبار في قوله وقد يقال نحن نلتزم الا قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت
الاتفاق الى ما يجب عليه سواء كان بديهة العقل او لم يكن قوله واحتاج غيره لم يذكر الجزئية وف وما لان هذا الترديد جار
في الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فيندرج الجزئية في النفي ويرد به
التعليل اذ لا فايدة في قولنا الطيران الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بكنهه فتامل قوله بل كان
موجودات ان اراد ان ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لان السواد مثلا من الذوات
ولم يقل احد باطلاقه فيها قوله اويتس الوجودات فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر هو عينه
ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحمل على حقيقة
كما سبق قوله لوجد ذلك الشيء مرتين فيه بحث لان الواجب في موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق
زايد والاستحالة انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والآخر خاصا
فلا فتامل قوله اجتمع النقيضان فان قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوز هذا قلت التجويز
في نفس الامر واما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين مع جواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه
لا بوجود زايد ولو سلم فعند جمهور المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في رتبة الاستحالة قوله
اذا لم يكن موجودا ولا معدوما لا يجوز ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب
الوجود عما جمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيضين على العدم على القول بالواسطة باعتبار
استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين او اجعل
ودليل بطلان الجزئية هذا انتقض الدليل بالعقا بالطبيعة التي فالوا ايضا كما لا يخفى قوله واما غيره فقد سبق
منا الاشارة الى وجه عدم تعرضه باحتمال الجزئية وف وما قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية نقل
عنه في انه قال ولقايل ان يقول ما يقال من ان التسلسل في الامور الاعتبارية جائز حق فيها اذا كان منشاؤ تلك السلسلة
مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة
في مثل هذا الموضع اما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا
الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفه على تعقلات لا نهاية لها
وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية
بانها اما عين السواد وحينئذ يكون مفيدا لكونه حمل الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فتحا ولا موصوفية
ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان
القول المذكور اعني قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا ... هي حق بلا مرية واما بطلان
التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا عند المتكلمين فلا اما عند الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب

20

في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بخلاف الطبايع وهو ظاهر واما الترتب بحسب الذهن فهو موقوف على تصورها مفصلة
والنفس لا تقدر عليه بالضرورة واما عند المتكلمين فلانهم استندوا لها على اعتبارية فلا سبيل المفهوم من كلامهم جواز ان تكون تلك
الامور الاعتبارية الاثرية بانهم استندوا على اعتبارية لا مدخل لها بالنسبة بانها لو وجدت لا تصف محالها بها فلا نسبة البها بالحلية
او بعده الكلام فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وانت خبير بان هذه تبين باعتبارية فرضية بل حقيقية يتصف بها
محالها في نفس الامر فلم لها البها نسبة بالحلية في نفس الامر وبعده الكلام فيها فيجب لكنهم لا يقولون وايضا هم القايلون
بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه لا يخبر
ذلك من الموانع ويويده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجودية في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط
الاجتماع في الوجود والترتب وجريان غير ذلك البرهان او غيره من براهين ابطال التسلسل في غير المواد فيرد ما ذكره من
ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل
في نفس الامر كلام ذكره ارح في حواشي المطالع ايضا وهو محل بحث والاشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لا
يكون لها اعتبار امور غير متناهية في ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ ... يمكن
بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطاء الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في
الازمنة المستقبلة الغير المتناهية مثلا فتامل قوله لا تسمى له قيام النسبة بغير المنتسبين ان اراد التسمية قيام النسبة
بنفسها فمسلم فلا يبعد وان اراد الاستحالة قيام صورتها في اذلاف وفيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا قريب
مما نقلنا ان ارح بقوله وقد يقال لا قوله لا الخارج فانه اخص منها فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج
الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود
كما يدل عليه قوله وايضا الوصف ان هذا موصوف بكذا في الخارج ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج
فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وايضا فتدبر قوله لم يحكم على السواد ابدا لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب
وهو نفي الاولية ويقال يلزم مع هذا ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا فتامل قوله راجعة
الى نفي الوجود عن السواد فيه بحث لان الظاهر ان نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا اذ يتوقف على تصور
وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل وهو المناسب لقول المص ايضا ولسبب
في الذهن لا مر او لو رجعت القضايا الى نفس النفي لا يجوز ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود
في الذهني لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله او لا يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت الوجود
الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يتبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر قوله
في المحصل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وسببه
شيء لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعيينه
للمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المص واظهار المقصود

قوله لان اجزاء الشيء منه لا يعقل الخ يرد عليه ان هذا الكلام متناقض في نفسه ايضا كقولنا ان رعاية مع انهم يتقولون
بها فينتقض ولم يلم بها قوله فقد اعتبر ثبوتها موصوفية الخ قال الابهري لنا بل ان يقول لانم ان الحاصل ههنا تنتفي الموصوفية والا
انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان لا جمال لا جمع والجواب ان ما ذكر نقض اجمالي لا ينفع لان المعلل يمنع جريان
صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية
اخرى ويتسلسل قلنا لا يتم مثله ههنا فلت ما سبق الاشارة الى هذا المحذور ولم يتعرض له واشار الى المحذور الاخر على ان تفسير
المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون الترديد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته
وانتفائه في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية واما جواب الابهري
لانم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المتساويين يكون ثبوتها موصوفية اخرى ويتسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كانت
محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف الذي اعتبر محمولا لانه المآل ولا شك انه اذا كان
مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف
الثاني كالكلام في الاول ويلزم التسلسل قطعا قوله لصدقها على المعدوم قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية
لان المراد بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هي عليها اعني اللاموصوفيات معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت
صدقها دائما على المعدوم بان يكون جميع الافراد الموصوفة بها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها عدمية
في الجملة حتى يثبت عدمية فرد من موصوفها وايضا عدمية صورة النفي مبنية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال
على وجودية بعدميتها دور واللهم الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية
بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حيث ان لا يكون للجزء الثبوتية معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام
عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتامل قوله ولا وجودية فان قلت لا نجمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها
قلت لانم بل هو هنا اول المسئلة قوله ولا يتعقلان دونها وهو ظاهر البطلان انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل
شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه ممنوع قوله فلما كانت موصوفيتها فان قلت
اتصافها بالموصوفية بها ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك في عدم كونها في نفس الموصوف والصفة ولا في
اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا يلزم في بطلان النفس
كما اشار اليه فيما سبق فتامل قوله الواسطة ثابتة بينهما الا انه ذهب عليك بثبوت الواسطة والاستدلال
عليه بدليلين كما هو الظاهر لغوا اذ يكفي ان يقال اثبت قوم الواسطة ونفاها الاكثرون الخ قوله واذا اثبتها فرع
بلغوا الظاهر انه معطوف على قوله المباينة فاذن هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلهذا اورد عليه بان كثرة القايلين
في العقليات لا يكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكره المواقف من ان القايلين بها بلغوا في الكثرة حدا يقوم الحجة
بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس فهي المعقول يكون شبهة لا اقل قوله بل ولا نفقه
اللازم الظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلهذا لم يرجع ضميره الى مطلق البديهي واحتاج الى هذا

النزع

٢١

ذات المعدوم في

النزع قوله وقع هنا كمحو السابق للجواب مبني على ان لا يلزم من ثبوت الذات في نفس الامر يكون معدولة وقد سبق
الكلام فيه قوله على انه تركيب تقييدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت الذات في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة
التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها والاوصاف قبل العلم بها اخبار معناه ان فرض ثبوتها
والا فلا قوله هو الاقتضاء مفهوم المعدوم الخ قيل فرض ذات ثابت له العدم في نفس الامر الغير موجبة سالبة المحمول لانه يقتضي
وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء وليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس
كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة في مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله لان
ذات الى الايجاب ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في الخارج ذات ثبت
له هذا المفهوم العدمي او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتامل قوله وهو الثابت لكونه متميزا هذا انما يلائم مذهب
الفلاسفة واما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهني نحو منع اقتضاء التصور التميز الثبوت قوله ولا اتى
فيه الخ فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذ الزم تميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور
هو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتي هو التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي آخر وكذا
الكلام اذ اجعل جوابا عن الوجه الثاني والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شيء منها
وان يكون مفهوم المعدوم المطلق سلوبا عنه الوجود المطلق اذ هو فرضي كما قيل في مسئلة المجهول المطلق فلا محذور
قوله وليس في ذلك كون قسم الشيء قسيما له لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد المعدوم في الذهن
والخارج اذ العدم موجود في الذهن ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشيء لنقيضه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم
ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما اشير اليه في التجريد قوله من حيث انه رفع للعدم المطلق اراد
بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شيء معين لا العدم في الذهن والخارج اي عدم الوجود الذهني والخارجي كما ان
المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق
بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشيء مثبت له لا رافع وايضا رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم بالبديهة
قلت الرفعية والاثبات بحسب الذات والقسمية والرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه واما
المشهور كلام الشارح في بيان التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمية قوله ولا الحكم بان ذا الاثنين اي الاتي
الخاص وهو اتي دال الاثنين وثانيا ان اما اتي والاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه قوله
فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول اراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه ثم
ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية ما بحسب الخارج اما لو اريد ذلك لكان
جوابا عن ابطال النفسية ويكون الحاصل الاثنان المتغاير مفهوما لكن قوله والاتي دهوية لا يخلو عن شايبة
اللغوية الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بالغيرية ما بحسب مجموعهما كما
كل منهما فتدبر قوله على ما سيجيء من ان الماهيات ليست موجودة ولا معدومة قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما

الماهيات

ليس عينها ولا داخلا فيها لا انها في نفسها منفكة عن احدهما وح ظهر يظهر له فايدة كثيرة والجواب ان له فايدة تامة وهي
دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية
يلزم قيام الموجود بالمعدوم انما يلزم اذا كان المعدوم نفسها او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها
اتصافها بنقيضه اعني العدم حال اتصافها به فتامل قوله تمامه جواب الا هذا على التوهم الذي ذكره ههناك
وهو ان يرجع الضماير الى نفي الوجود وقد نبهناك هناك على جواب آخر فتذكر قوله في هذا الشق ايضا اي كما
ان الاول جواب بعينه او كما ان الدليل الاول في الشق الثاني او هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور
اولا منه قوله وكرمنا بالاوليات قد يمنع هذا الفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح النقل وقد اندفع بما ذكره في
تحقيق الحد المختار للعلم والث رابعه ههنا ايضا نعم لنا ان نقول فالجزم باطبات ايضا كذلك فلم يتبدلون بها قوله
اي نحو ثلث ومدته في الاغلب ثمانية وعشرين وقيل بلا خمسة وثلثين بدليل زيادة الجمال والقوة وعود الطول
الى فوق بعد العشرين واما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفيا فهي من خمس وثلثين وقيل من اربعين
الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى اسايها الله تعالى وتفسيد مذكور
الى موضعه قوله اما عند المتكلمين فلا اشكال لاستناد الكل الى القادر المختار قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار
غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله تعالى في خلق الانسان ذلكما التدريج وقد قال عز من قائل ولن تجد
لسنة الله تبديلا واجيب بان هذا الدليل نتج قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج في الخلق لانه
يمكن الاضمار بان يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد تبديله بخرق عادة قوله فاقتضى ذلك
السلطي الوهب ذلك الامر العجيب بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه قوله بان ابني هذا السعا
جبرئيل قبل المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال انا اجزم بان ابني اي من حكم بكونه ابني ووصف ببنوتي وولدي
وهو على صورته وصفة الآن ليس بجبرئيل حتى لا يكون القضية من البديهي اذهم قائلون بالبديهي وكون القضية
منها ينفي القدح فيها ايضا قوله وكان له اذى دوي كدوي الذباب فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان
جبرئيل ع كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الغاية
التي نراها جبرئيل ع وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا المنقول فتدبر قوله لانا
نقول لا نم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض قيل عليه امكان الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل
فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب تارة بان لفظ الامكان في المدعي مقحم واخرى بارادة الامكان في الدليل
ايضا اي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع امكان فرض منع الامكان العقلي العرفي بل المراد منع جواز
الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث
لم نعقل فكيف يمكن الفرض والمص بقوله فلا يلزم من فرض الخلو الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان اثبت
فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نم فرض الخلو الممكن اي

قوله عطف البزوغ على الطفولية تبيهه ان الطفل الى زمن نا البزوغ له عاجيب باز الطفل لو يتناول القول عنه

بحاد ثم ثبات

نقض على مطلوبه من التعلق الفعال كما الامر العجيب هذا هو مرهب جمهور الحكماء فان الحوادث الى الله وصانع الفلكية ليس استناد الى السبب الفاعلي عندهم

فرضه

الخلو

22

اي خلو الان التوصيف بالامكان ح لا فايدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اي لا نم امكان
الخلو المفروض وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا نشعر ببعض لان عدم
الشعور لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلائم
كما لا يخفى على المتامل قوله ولئن سلم اي وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي والخفي قوله اي جميع القضايا البديهية التقييد
بالبديهية مسلم لجواز ان يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولي اللهم الا ان يكون
مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئي في مورد الاعتراض
نعم قد يعترض للاول بكون رد المدعي لخفي مرجي ولطي ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وهي لا تخلو
فتامل قوله ليس لما للامزجة او العادات الح لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم
المدخلية للمزاج او العادة ولعل ان هذا وساير ما ذكر من قبل في اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينهض على من يعترف
بعلومية المقدمات البديهية او المنتهية اليها المذكورة في صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله في
الاستدلال على ان الكل ليس بنظري قوله وما هو الا للجزم بمقدماتها الواو في قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبل
حصول الخلاف انه قد يتعارض قاطعان يجب تجزين القدح بهذا السبب وليس المراد ان الجزم في جميع مواضع التعارض
كذلك ثم المراد من القدح ان يقال لا نم او اقترانا بالاول اولا مع فك الدليلين مع قطع النظر عن الامر المعارض وهذا الظاهر
الوجود فمع هذا التقرير لا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال
لا نسلم كذا ~~وانه~~ ايضا جواز كون الجزم لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يقتضي
الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يحتاج الى السند قوله والجواب بعد تسليم كون مقدمات ال فيه بحث اما اولا فلان هذا
التسليم لا يغير عدمه فان طلاع لطفي في الجزم بالبداهة بعض المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بعضها
سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام في لزوم الحاصل وعدم التجريد بسبب عدم
الجزم بالاولي فان سبب الجزم انتفاء الغلط وما له انما يمنع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تزييف الجواب بعد تسليم
بداهة مقدمات الدليل فتامل قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين
على ما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل ح فلا وثوق بشيء منها ورد بان الكلام فيما حصل التجريد
على ما هو حقه وعلم ذلك قوله ولذلك ينقل المذاهب الخ الظاهر ان مراد المص بنقل المذهب العدول منه الى
آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الوقوع اكثر من ان يحصى في العقايد كما عدل ابو الحسن من مذهب
المعتزلة واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف قوله السادسة ان في جعل
الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة والفرق ظاهر فتامل قوله اي ما ذكر اشارة الى وجه
افراد الضمير مع ان المرجع مثنى قوله بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة لان المراد بالحسن في محل النزاع
كونه مناطا للثواب وبالقبح كونه مناطا للعقاب لا معنى الملايمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب

بذهب

ح

قبل

والعتاب وسمي التفصيل في الالهيات قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي فيه بحث اما اولا فلان مدعي البداهة
هو ابو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البداهة في ذلك
بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البداهة فيه كل ذلك مذكور في المواقف للامام واما ثانيا فلان العلامة
يوافقون ابا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا من النزاع ولعل الجواب عما ذكره ههنا مبني على ظاهر
ما نقل من ابي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد بنسبة للامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا رجوعه عن مذهبهم
كما اشار اليه في الالهيات وان مدعي البداهة غيره وان لم يذكره هذا الكلام والله اعلم قوله اي فاعلا اشارة الى ان المعارضة
ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه خصمه ومدعى خصمه ان الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما
بعد ويعارضونهم فلا تغفل قوله ومع هذا الاسناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالافعال اشارة الى ان
المقصود ههنا نفي استقلال العبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لان المرجح لو كان ارادة العبد لا نتقل الكلام الى
تسلسل بل استند الى الله تعالى فينفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة اصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر
ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة
اخرى وسمي رأس الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى قوله او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة هذا اذا كان المرئي
بالمرآة ما له الصورة بطريق الانعكاس كما هو مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي
حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهري ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض وان لم يكن
مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي القائم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف قوله اي باعادة
المعدوم واما بناء الامثال المشهور من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال
واما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر في كل آن لا يكون من قبيل
اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن آخر ثالث وهكذا ابدا
آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء و
يمكن ان يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحسب انه لم يزل قوله اي انتهاء كل
واحد منها فبهذا يصح جواز انتهائه الى الخلاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لا يكون للانتهاء الى الخلاء معنى وههنا
بحث وهو انه سيجيء في بحث المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لا
يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث
لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبته بعض الحكماء فكلهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم
من لا يجوزه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي يثبته الوهم
وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه اولا الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر
فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهيا الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء

المحقق فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس
بكثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اثبات المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فان الفلاسفة ينكرون هذا
الامكان فيما وراء المحدد ولذا حكموا بالعدم فيقول محدب الفلك الاطلس للخبو وقد اشار اليه الامام الفاضل المحقق
في اوائل موقف الجواهر وسنذكره في بحث المكان ان شاء الله تعالى قوله الا المرجح اي لمرجح خارجي وهو الذي يسمونه
بالداعي قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية اي علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضان الموجودات ولكن من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم
التزام الداعي فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم قوله فان في النهاية المقصود من نقل كلامها هو الاشارة
الى وجه حمل كلام المص على ما حمله عليه قوله فانها الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا
الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء ايضا هو الانسان بواسطة الآلة وهو قوي بالطبع
والخلاف على هذا في الادراك بلا واسطة ام في الخارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه قوله يمنع الفعل اي الاختياري
او مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا قوله في شبه السوفسطائية وهم منكرون للبديهيات والحسيات ايضا فلو كان
المدعي في القضايا المذكورة هو الاولية لم يفد القدح فيها قوله اي عن الشبهة الاخيرة الى آخره قيل
هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الالفة والعادات اوجب الجزم في
بعض القضايا وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فيرى في بادي الرأي انهما
قطعيان وللخامسة بان نقول ان الجزم بمقدمة دليل حينا انما كان بسبب الوهم لا العقل فظن انه بديهي ببداهة العقل
وليس كذلك ولذلك ظهر خطاؤه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة
قوله اي يلزم الدور وجه التعبير هو الاشارة الى ان العقل الى آخره يدور ببديهيا معدوم بالتأويل المشهور فالتركيب
من قبيل التفصيل بين العين والتردد قوله وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء الى آخره البديهي على نفسه لزوم
توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيات ثم ان ما ذكره من التفصيل
بناء على ما هو الحق من ان الدور يغاير توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو
مجازا فلتعميم الدور اياه ولو بنوع المجاز وجه ولك ان تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات
نظرية او بديهية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان البديهيات تتوقف على الدلائل المذكورة في موضع الجواب
والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور
اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بالواسطة بل بالذات قوله ولا طريق الى العلم
بجزئها مثل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق لديها انها بجزمها ورد بان المراد لا طريق مقدورا وفيه
ان التصفية ايضا تستطرقها مقدورا مع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة
طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك قوله وشاكا في انه شاك قيل فيلزم التشكيك في الشكوك واجيب بانهم شاكون

اللهم الا ان يقال العلم المذكور مخصص العقل بالنفع الذي
هو نفس الداعي وهو مخالف لما سيأتي في بحث
الارادة من ان الارادة صفة مخصصة

واما ما مثال اللذة والالم ادراكان
والقول بالمحلية على مذهب الحكماء يعين
بالصورة فلا يلزم المتكلمين نفيه اذ لا خلاف
في ان العالم محل بنفسه بل نفسه بنفسه الحقيقية
المستلزمة للاضافة او بنفسها

في لزوم الشيء وبطلانه فلا يكفي الزامهم على انه يمشي في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار قوله
وباطلة ما من قضية بديهية الا هذا بدل على ان انكارهم لا يقتصر على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه
يشير لذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لان الجازم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم
عند كثير ولو ثبت فبانظار وقيمة فكيف يحصل الجزم فكري اجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخفي قوله ويرد عليهم
انكم الخ وايضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تتطرق لطرق العلم ثمة على زعمكم الباطل قوله وهم قائلون
بان حقايق الاشياء الخ بل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لان اعتقاد تبعية حقايق الاشياء للاعتقاد وحقيقة ثابتة
في نفس الامر ولو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر ننقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع
لاعتقاد آخر او التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم الشيء الباطل لانه يمكن ملاحظة معتقدات غير متناهية الا
مجملا فلا محذور فتامل فان قلت بهم اعترفوا بحقيقة الشيء حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق اي ثابت متقرر
لا يقبل التبدل في التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم قوله او يعترفوا بالالم وهو من السوفسطائية قيل لكن
انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون غلطا كما في ساير الاغلاط الحسية والجواب ان المراد
او يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به غلطا يتركون في النار فيحصل
المقصود وهو اضمحلال تايرهم بابدانهم وبالجملة ليس المقصود اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم
مثلا امرا حقيقيا او احراقهم فيحصل المقصود قوله الذي هو اثبات العقايد الدينية هذا التفسير ما ذهب اليه المص
من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو انسب
بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل قوله وزاد عليه المص فقال الخ الزايد اصالة على ما ذكره الآمدي
هو التوزيع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤل اليه قوله فاذن المطلوب
بالفكر ما يعلم مطابقته للواقع اي الذي يطلبه المفكر بنظره ان يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة
لا ان المطلوب به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المطلوب المفروض ليس بحاصل حال الطلب فضلا عن
ان يعلم مطابقته وبهذا اندفع ما يقال قد يكتفي باعتقاد المطابقة تقليدا او بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون
المطلوب علما على ان ما ذكره فيما ياتي انما هو في كون المطلوب غلبة الظن لان ما يعلم مطابقته لا يكون ظنا
هذا وقد يقال المطلوب ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتامل قوله ولكن
ان يقال قد يكتفي الخ قيل طلب الظن من حيث هو ظن اي اعتقاد راجح عين طلب مظنون المطابقة فليس ما ذكره
الشارح امرا غير ما ذكره المص في المآل وانت خبير بان قول المص من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم
الا ان يقال الجواب الذي ذكره المص جواب عن لزوم طلب الظن او الجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها
عدمها يعني علمها والا فملاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد منها في الظن ظاهرا فيتجه الجواب في المآل
في فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن

ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن ان يقال المطلوب انما يكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة التفصيلية فينقطع
بانقطاعها قوله التي في الظن قيل الاولى ان يقول او غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليلوح بان الاضافة بيانية
وانت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال القائل بان المراد
بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه قوله وفايدة العدول من التنبيه الى لا يخفى ان يكون الرجحان
ماخوذا في ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة في خلافه مما يابى عنه مقام التعريف فالاولى ترك
قوله لزوم ما يطلب به الظن مطلقا قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية في الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب
كون الرسم خاصة بينة شاملة قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل
ان يكون الفكر بحيث يطلب به وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مطلوب فالفكر الذي يطلب
به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل
افراد المعرف بخصوصه وجزء الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم والكتاب القطعي
الدلالة لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات الخ
ففيه انه تعريف آخر للنظر فيشبه تعريف الحيوان بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الى
جميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بان غرض القائل حمل كلامهم ما من شانه ان يطلب به كذا على معنى ان من شانه
ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مطلوب وهذا صادق على كل فرد من
افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظايره مما علم قطعا وقوع احد
طرفيه لكن عدم تاتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته على هذا
الوجه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر ويلزم ايضا وغلبته نحو يكون مستدركا لا فائدة
لتقييدها والحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتامل قوله الذي ذكره القاضي في تحديد النظر
المراد بالتحديد في اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد
كونه رسما قوله والانقسام اليهما خاصة قيل هو تعريف بالاخفى اذ لا يصدق على شيء من الافراد انه
يطلب بها احدهما فقط وبالجملة المعرف يجب ان يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام وان اريد
به التقسيم واجيب بان المعرف احدهما المساوي لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين
يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما اخفى واجيب بانه كونه اخفى باعتبار كنهه لا التمييز في
الجملة المعتبر ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء باقسامه وقد يجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو
المفهوم قوله لان معنى المحدود الخ انه لتقسيم المحدود والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فذا التقسيم
المحدود كان يقال الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ما تركب من جوهرين او ماله طول
وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يشملهما قوله فلا يكون منافيا لشمولهما

اي ما يطلب به

بهذا المعنى للمعقولات والمخيلات فلا يرد ما ذكر في بعض الحواشي المقاصد قوله فهو حسب للنظر والثانية تفصيل قد سبق الكلام
الا ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا والاطلاق الطبيعي للفصل على الفكر بالمعنى المتعارف
بين المتأخرين كما دل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الثانية فلكونه في اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الطبيعي
والفصل ههنا نعم يحتمل فيما سبق بكون هذا التعريف رسما كما سبق لان المركب من الطبيعي والخاصة رسم كما سيأتي الا
انه في قوله والفصل لجعلها بعض نبوة عن هذا التوجيه الا ان يحمل قوله ويميزها عطفا تفسيريا قوله بل ربما ادام
سلوك غير النظر كالطيور والعقول العاقلة ونفس الدليل وغيرها واي قال اوهم لا وجه لحمل الباء على السببية وحمل
السبب على الترتيب اما فروع غير الدليل فقط واما فروعه فلان الطلب بواسطة النظر الواقع فيه قوله لجميع افرادها
من الصحيح الا ان الطلب يستدعي حصول المطلوب ولا يستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة
جهلا مركبا وتبع الظن اياه على ما سيشير اليه في التعريف الثاني بايّاه عبارة الغلبة ههنا لا ينافيه لجزم غلبته
ظن لانا نقول لو سلم يلزم سند اليه قوله علم فلت لا نخرج لان الفكر والحركة الواقعة في المجهولات تتوقف طلب العلم
او الظن لا الجهل لان طلب الجهل لا يتبع من العاقل قوله لا يبقى عليلا ان كان العبارة التانية بالعين المهملة
فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالعين المعجمة بمعنى الغلة وهي حرارة
العطش فالاولى يحتمل ان يكون كما ذكر ويحتمل ان يكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين فيه
حذف المضاف اي ذا عليل او الاسناد المجازي قوله يكون بينهما ترتيب قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية الترتيب
بل الى نفسها ايضا وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع التي يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب
قوله واما الثاني فلعدم الانحصار وايضا الوصف العام لا يجوز اعتباره في موضع الفصل قطعا والا لم يكن فصلا
ولو اريد بالشيء ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة
لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال المعتبر حال الحمل هو المفهوم وفي حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا
نقول الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وصفا في حال
التعريف وصفا آخر فيقال اذا اريد بالمشتق المشتق صيغة او حكما كما ذكروا في الجزء ولطال كان مخترا وفيه نظر لان
هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهذا اول المسئلة اللهم الا ان يتبع الكلام
على انه يجب ان يصح حمل المعرف على المعرف ونحو لا حمل وان لم يكن الحكم بينهما حكما بالفعل وفيه ما فيه قوله
فيكون هناك حركة واحدة قيل بل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المطلوب الى المبادي دفعة
ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك اصلا وكذا ان نقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق
التعريف على هذه الصورة قوله مزيد مدخل اذ لا صورة فيه والكثرة ها هنا العداءة تحصيلها قوله والاولى
تقييد الظن بالمطابقة لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان يكون تلك الامور المطلوبة صادقة فيها
وللمطلوب بان يكون مناسبة له والا فالصادق في نفس الامر الغير المناسب للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة

مع انه فاسد يجب الاحتراز عنه كما بيناه قوله ووجب ايضا ان يوضع فيه بحث لان الممنوع منه وجوب اعتبار الامرين
مع ان الامر الثاني مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما يشير اليه في المقصد الذي يليه ويمكن ان يقال
النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبني عليه واما ما سيذكره من ان
النظر الصحيح هو الذي يؤدي الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا مخالفة
فلا محذور ويتجه فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله التأدي ليتأدى او ليحصل
التأدي اما لو كان المراد التحصيل بمعنى تكون تلك الامور مؤدية الى المطلوب فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو
المتبادر من عبارة التعريف فليتأمل قوله كذلك يطلق على ما يقابل الاثبات اي في الشك والوهم او لا يطلق
النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر
وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا قصور في استعماله في التعريف
قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يصدق على ملاحظة
احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل
لينضم اليه الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد نوقش في التعريف المذكور بان العقل مشترك وبانه يصدق
بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو انسب منها مع
عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس منه غير ظاهر ولا يخفى اندفاع الثاني
من التعريف السابق فتأمل قوله وتحقيقه ان المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على
ان لكل مطلوب وجهان فيثبت ثلاثة اشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم ويمكن ان
يجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس الوجه المجهول الذي يشعر به نفسه بالتعريف ولذا قال بالوجه الاكمل ولم
يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به فتدبر قوله واعلم ان اعتبار مبدا الحركة
الاولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيد ما نقلنا من تصحيح
المقاصد في اثناء تقرير الوجه الاول من مسلك الامام في امتناع كسبية المقصود وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان
سوق كلامه على الغالب فتدبر قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في
المعقولات وليست بكيفيات وان الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات المعقولات وهي
الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل
تسمية المتبوع باسم التابع لاتحادهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون
هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيف اشكالا نذكره ان شاء الله في مباحث الاين على رأي الفلاسفة فليطلب
هناك قوله لان الحركة الثانية اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لازم غير محدود فمن عرف الفكر به يقول بانه
نقل الترتيب لا باعتبار انه لازمه قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل مرادا ان يدرك المعقولات

هو الباوي وامام اوالمعنى بما فيه المطابق لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بالكلام
هيهنا فالمتوجه اليه والمحدث في كونه متغايران فيما ذكره الشارح ههنا بحثا فتامل فيما نقله عن الابهري وقد يقال كما ان
الادراك يدل على ان التصديق ايضا نوع المط وهذا البيو بانحو المبادي بعينه هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه
وتصديق العقل لجزئه لا يخلو عن خفاء هذا وكان الامر بالتامل اشارة الى ان ما دل عليه كلام المعنى من ان التعبير بالتجريد
عن الغفلات عما لا يرى النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون توجها بالملازم
تلك الكلام في محموله بهذا اللازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين قوله صحيح يؤدي الى المط
اي يؤدي نوعه فلا يرد ترتيب الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس كقولنا زيد حمار وكل حمار جسم وبوجود محل
الاداء على الاستغراق الكلي لا ينفع لتحقق في خصوص المثال المذكور ونظائره كما لا يخفى فالمط هو الاعتقاد المطابق
علما او ظنا قوله ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو ان ترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما
كان المختار ترتيب العلوم وزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من ان ابتناء
انتاج النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان
ليس مراده حمل الانتاج المذكور مبنيا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير اخر على القول بالاكتساب …
بل مراده ان المختار عند المتاخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب …
النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالي بما في العبارة
من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة
مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة
لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يقال فان الى النظر بهذه الملابسة هذا معنى كلام المحقق ان الكل
ترتيب مادة وصورة والافتلك العلوم وتلك الهيئة خارجان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم
التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة واما ما ذكره الشارح في حواشي
المطالع وحاشية الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة فيه بحث لان الموضوع …
اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجوهر والاعراض …
كما سيأتي في اثبات الدليل قوله وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة في نفس الامر اما حال كونها …
مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا
قوله فيما سبق والاوجب تقييد الظن بالمطابقة فتامل قوله ولا جامع لا بان تجعله شيئا ولا بان يقيس
النظر بالبيان كما صرح به في ابطال الافكار قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة ان قلت يجري فيه اختلاف
بحسبها ايضا بان يقع الاعم اولا قلت تاخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستحسان تقديمه قطعا فلا
اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الوجه قوله فنولا بعرض للمنظر حقيقة

قيل يثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة وانت خبير بان ذلك الاطلاق
مجازي عند المتكلمين والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بها حقيقة نعم يمكن ان يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه موديا الى
المقصود بديهيا او خفيا نظريا وان كان مستفادين من مادة البيان وصورته او يقال المراد بجلاء النظر كون مقدماته
جلية وهذا الكون للنظر المخصوص صفة لهذا النظر حقيقة وكذا الكلام في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة
بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي وذاك خفي شايع والاصل في الكلام حقيقة فتحمل ارادتهم على هذا قوله
المشتمل على شرايطه كانه اشارة الى انه ليس المراد بالصحيح ههنا ما هو الذي يؤدي الى المطلوب لان القول بان النظر
الموصل الى المطلوب يؤدي اليه لغو ولا ينطرق اليه نزاع الاثبات وقيل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على ان المطلوب
الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه
لا يستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى حمل المراد في التعريف فلا لغو اصلا قوله قد يفيد العلم القول
باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالعناية بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره وكذا القطعيات وغيرها فما يكون
صحيحا منه في القطعيات يفيد وكذا في التعليميات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشي لان اقصى ما يثبت بالبيان المذكور
ان لا يكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعاء الايجاب الكلي ولا كلام فيه وانما الكلام في دلالته على الايجاب الكلي ولا احتمال
له بهذه العبارة لذلك اصلا قوله لم يتيسر لنا هذا المقصود فان قلت اذا ضم اليه قولنا ان هذا النظر الصحيح ليس
بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فكل نظر صحيح مقرون بشرايطه يكون مفيدا تيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل
وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كان العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل
يرجع الى القياس كما ستذكره في بحث القياس فيكون المدعى المثبت به ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت
جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته قوله في القطعيات اراد بها ما يقطع مع اليقين فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم
المتناول للجهل المركب والا لم يصح الكلية كما لا يخفى فان في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطع استغناء عنه بذكر النظر
الصحيح اذ النظر في الظنيات لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وقد يجب لان النظر في
الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فلا احتياج الى القيد المذكور ثابت البتة قوله لا يتصف
ضد للعلم قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بالتصديقات واما في التصورات فلا لعدم احتمال
تنافي الاضداد عقيبا لتمام قبل حصول المطلوب فتامل قوله اي ينافيه فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون
ضد للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال
الموت ليس ضد العلم لانه يستحيل اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول
لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيء يتعذر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما
بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع قوله في زيادة العقول اقيل فايدة نقل هذا الكلام تقوية للجواب
المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالانظار صرح بالكلية ايضا ثم ان

مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم
بداهة العقل والاشتراط تخصيص بعنوان الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم قرينة على ذلك ايضا قوله فانا نقطع بالنظر
اي بمعرفة معنى النظر قوله ثم قال المنكرون له قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال
انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح في ثانية شبه السمنية على انه لا خلاف في افادة الظن بين العقلاء
فتامل قوله للنظر بالنظر اي لافادة النظر بافادة النظر قوله المدعى عندنا اه لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب
من التعسف لان سياق الكلام في انكار الافكار بل ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون بكون النظر
مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة للمنكرين نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة تعيين المطلوبية هو افادة
العلم اما كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
قوله منهم الامام الرازي انه ضروري الا قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي
الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين
واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل فيما اذا اخذ هو في الخصوصيات قوله
وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الحيثيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا ينافيان التناقض قوله فنقول
النتيجة في كل نظر قياسي الا فان قلت معنى قولنا النظر الصحيح يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر
الصحيح للعلم كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة
والفرق ظاهر وبالجملة لا عنوان العلمية ملاحظ ههنا في جانب اللازم ولا عنوان النظرية فقط في جانب الملزوم فلا انكار فتامل
بقي ههنا مناقشة وهي ان الاستقراء والتمثيل ايضا ان تحقق فيهما معلومية صحة المادة والصورة فلا حاجة لتقييد النظر بالقياسي
والا لم يحتج الى هذا التقييد فتامل قوله وبالجملة ههنا قضيتان بديهيتان قيل دعوى بداهتهما ينافي التعليل في الصغرى
والكبرى اللهم الا ان يقال لما ذكر تنبيه فان قلت قوله في التقرير الاول واما الكبرى فبداهته لا شبهة فيه يدل على نظرية الصغرى
قلت بل اراد به ان الكبرى بديهية لا يحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيه ويمكن ان يقال البديهي قد يكون نظريا
نظرا الى تبيينه كما صرح به في شرح المقاصد قوله ثم ان حكمنا الا قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في اصل المطلوب فان المقدمتين
لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال افادة ما يثبت
المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا على بيانه وانما هو للتوافق ثم للمعترض ان يتنزل ويعود ولو كان
ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فيفضي الى جواب الامام ولو امكن
منع الاختلاف في هذا الجزئي المتخلف لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا
لمورد الاعتراض مع ان في تلك المقدمتين للمطلوب قوله الظاهر هو النسي انما قال خلاف الظاهر لاحتمال العود
وان يكون ذلك النظر واخلاه المهملة وان يكون عنها ولا اشتغل في شيء من الصور قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء
الاظهر في العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر

من كلام المص ان يفهم ان ذلك الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الاخر قائلون بالايجاب كما يدل على التاجر
في قولهم اختلف الائمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلام المص المصير الى الحذف اي لم يختلف فيه معنى اكثر العقلاء
قوله يفيد الظن بعدم الافادة فان قيل له ايضا ان كان انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة
ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى نعم لو ان يقال ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية
ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح قوله السمنية الى سومنات هي اسم صنم في بلاد الهند
وكان للجهال فيه ثواب وكانوا يزورونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان الف نفس يخدمونه وثلاثمائة
يحلقون رأس حاجه وثلاثمائة يغنون عنده وقد انقرب له السلطان محمود ابن سبكتكين وانتقض في شعبان سنة ستة عشر واربعمائة
في ثلاثين الف فارس سوى المتطوعة ووصل الى بلاد الصنم فملكه وامر بقذف النار على الصنم حتى تقطع قوله قائلون
بالتناسخ الظاهر انهم قائلون بذلك لا جازمون اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انه ليس للحس
قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والبله مع وقوع الغلط
فيه والجواب بعد تسليم ضرورية الجلية حمل الضرورة على الضرورة العامة قوله وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام
الحس اجيب بان كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس بالبداهة وجرى على مطابقة الغلط
فلا نقض وانت خبير بان مثل هذا في العقليات ايضا فتامل قوله وقيل اذ نقل الكلام الا يمكن ان يقال معلومية
علية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيته يعني انا لو توجهنا اليها يحصل لنا العلم بها كما اشار اليه الشارح الى مثله في معلومية
عدم المعارض فيمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتفصيل قوله فان الظن الضروري قد
يظهر خطاؤه انما ينفع التقريب بهذا القول لو كان مدعاهم ظنية هذا القول اعني لا نظر صحيح واما اذا كان المدعى
قطعيته فلا تقريب له وهو ظاهر قوله ويجوز اختلاف العقلاء الى ان الاختلاف ههنا ممنوع قوله قلنا لانم انه لو كان
هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه ان اه الى نقض مقدمة دليل الخصم
وهي قوله لا نسلم توجهنا اليه قوله ومنهم من فرق الا ورد عليه بان في الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو مستلزم
لملاحظة الحكمين وعدم اجتماعهما في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لا شك ان الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني
قوله ثم اجاب عن الشبهة عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وليس هذا الشروع في
شرح قول المص والتوجه نحو العلم الا حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح
ان ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين قوله ومطلقها
فقد اشار به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما افاده
في تعريف النظر قوله وعلم ان ذلك الاعتقاد وعلم قيل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة
لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه يشير قول المص الجلي
كما يفيد العلم بحقية النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعى عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح و

ومعلومية حينئذ فبعض الشبه ناظر الى الثاني الاول وبعضها الى الثاني هذا وانت خبير بان عبارة المص وان امكن تطبيقها على هذا التقرير بان يريد بقوله الثالث النظر لو افاد والعلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تستلزم العلم بحقية المط ولكن قول الشارح رح في تقرير الشبهة اي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز اجراء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما يمنع العلم بحقية المط يمنع افادة العلم ايضا او الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى حقية المط وبناء على ظهوره الى بيان بالنظر اليها وملاءمة الجواب كما اشرنا اليه قوله

ويتمسك فيتوقف حصول العلم من النظر الخ ورسم فوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه ينبغي ان يقول فيتوقف العلم بحقية المط ولو قال بعد النظر لكان اظهر في حمل العلم على العلم بان المط وعلى هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا الشق بما اجاب الشارح رح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل

قوله يفيد العلم بعدم المعارض ليس مراده من افادة النظر بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر الصحيح الاخص كيف والثابت بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما يشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض في قضايا العقل هذا والاظهر في الجواب منع افادته مع العلم بعدم المعارض قوله او مع المعارض فحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض فالواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد انه ضروري او نظري فتامل قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه فيه مناقشة وهي ان التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان لنا لذة من هذا التصديق النظري فما معنى قوله بل هذا اولى قوله الرابع النظر ان كان يستلزم العلم فيه بحث اما اولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ثم الواقع انه معه لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده لكن لا لانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلجريانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى قوله فاذا حصل الا لم نعرف انه المطلوب هذا السؤال بتجويز ان يكون الشيء مطلوبا مع عدم معلوميته وتميزه عن غيره وهو في غاية البعد فالاولى ان يقال في ابطال هذا الشق فلا يطلب لا يتوجه اليه على ما سبق في التصور قوله قلنا معلوم بتصوره او بنحو لا معلوم فعل بجزء معلوم بعينه الخ وايضا ينتقض بافادة الظن قوله يلزم الدور قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشيء فرع فحققه لان العلم تابع فظن لو قرر هذه الشبهة على ما صرح به من قبل في رفع احتجاج الثلثين بان ما اعتقدتم لانه للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور واما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجه الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم يستلزم التصديق بوجه الملزوم التصديق بوجه لازمه بعد العلم بالملازمة

العلم

فلا يكون افادته بجز وما بها وسوط صح

لانه فرع عليه فتدبر قوله الشبهة الخامسة فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشير بان ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم فيجه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها بالجزء بها اما ضروري عندكم او نظري لازم لحصول من النظر او غير لازم للحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه وبلكم مع ان التقدير الثاني مناف للزومهم واما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل في جواز التخلف عن النظر فان قالوا لا يتخلف عادة ونوا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول عقيب الاتيان العقلي بل العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الالجاء الجاء لخصوم والشبهة الزامية قوله لا بالعلم النظري لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدى الثلاثة الاخيرة اتفاقا قوله عدول عن الظاهر قيل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم واقع واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم مقدور بالاختيار ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا يلزم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت في الاسلام وجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد انه لا ضرورة في ذلك العدول لتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سنذكره في الجواب الاول ثم لو ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لذلك العدول وجه ولطف على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح رح ايضا كما سيظهر من قريب قوله فالاولى في الجواب فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط للحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط للحكم الضروري موجب له يمنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان الباء في قول المص بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يكون ارجاع كلام المص الى هذا الجواب فتامل قوله انما يلزم المعتزلة الا لانه يجب عليه ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن توجيه الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وح يندفع هذا الوجه من الجواب لكن الاولى نظرا الى التحرير الحق حيث بنى الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال لتجويز التكليف بمثله ممنوع الفناء المجوز هو الفناء من الثلثة على ما سيفصل في الالهيات وجه غيرها قوله الثامنة لو افاد دائما منقوض بافادة الظن المتفق عليها قوله التاسعة لو افاده يمكن ان يقال فيه ايضا لو صح ذلك لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر قوله اما الاول فلانه يلزم ح من عدم الدليل بحكم عبارة المتن وارادة الشارح رح لفظ ذلك عقيب الدليل قيل والاولى ما في المتن ليكون على اطلاق او عدم المعلول انما يلزم من عدم جنس العلة لا من عدم واحدة منها اذ امتناع وجود المعلول الشخصي بعلل متعددة على البدل بحيث اذا وجدت احديها لا يمكن وجود الباقية غير ثابت قوله ولا يمكن التميز بينهما قبل هذا الشرط ظاهر انه وجدانا لا من البين ان استنزال

وبهذا ان النظر لا يفيد العلم

من تحقيقه

اما الجزئية

غيرها

ستنبين في امراو اكثر لانستلزم عدم امكان التمييز بينهما ومقصودهم لا يتوقف على عدم امكان التمييز بينهما بل يتم بلا ان فعال التمييز غير
لازم فاذا لم يؤخذ فيها منا والجواب ان التمييز لازم بالبداهة قوله وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا الا ويمكن ان يقولوا ايضا الزم
بان اللازم علم لا جهل بواسطة مقدمتين ثم ان هذا حاصل من قطعي بيقيني وما هو كذلك فعلم اما بالنظر او بواسطة حسي
في النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر قوله الثانية المهندسون قيل مآل الطائفتين واحد فيما بينهم لا وجود النظر
في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعيا مع تكلف العلم عنه فيها بعيد
جدا قوله لا يتصور الا بالقوة هذا اما الزامي او تحكم فلا تعجب والاعتراف والنظر العلمي في الالهيات بعد تصور حقائق
الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها فيتناقض الا ان يدعي كفاية التصور بالوجه في الظن دون اليقين كما سيجيء
ايضا قوله اما لانه لا شيء من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البسيط مع انهم قائلون بافادة
في غير ما ذكر اللهم الا ان يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو ما
يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها منع السلب الكلي ولا تركيب في الحقائق الالهية بالاجماع والا نافى الوجوب
ثم الدليل على انتفاء تركب حقائق صفاته ان لا قوله بكنه حقيقة وحقائق صفاته ابتداء فاللازم عدم جريان النظر في النظر
الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى قوله ثم هذا يلزمكم في الظن لهم ان يقولوا التصور بالوجه
يكفي في الظن دون الجزم والفرق ظاهر لان الظن لضعفه يكتفي بمثله التصور بوجه ما بخلاف اليقين ثم لا يلزم في الجزم
ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا قوله الثاني اقرب الاشياء الا ينبغي ان يفيدوا ا[لى]
الاشياء اي الغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا يتعقل وليعلم بالهندسيات ولطايف
والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان اقربيتها في المدركية واذا ما يلزم من اقربيتها
اتصالا اقربيتها ادراكا الا يرى ان قوة الباصرة لا تدرك نفسها ما يلزم مدعاهم وباطلة العلم نسبة او ذو نسبة حقيقية
تغاير المنتسبين فاذا كان مغايرة للعالم بالذات وحقيقة او في بالمعلومية فكانت مغايرا بالاعتبار قوله لا من حيث
التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين
من وتسليم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود
بديهية ولحمل على بداهة التصديق ويحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد اللهم الا ان ينبني الكلام على ارادة
الزام الخصم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فزادوهم بانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندكم
لا خلاف فيه بينكم قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم الظاهر لفظ العلم مقحم ولطف في العبارة ان
يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكانه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بان يكون مباديا ايضا تأمل قوله لزم الدور
الاولى في تقرير الرد ان يقال صدقه ان علم بقوله فاما بقوله انا صادق فيما اخبرت عن الله وصادق في اني صادق
ويلزم فيه التسلسل واما بقوله انا صادق في اخباري كلها في يلزم الدور ان قلت يجوز ان يعلم صدق بقوله
المخصوص وصدقه بان اظهر المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة واصحاب الاستدراج فيلزم الدور لان قول

او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما جاء له باظهار المعجزة في يده صح

69

لا يفيد معرفة ذاته تعالى الا بعد العلم معرفته تع

معرفته تع

للمعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم بقي فلو استفدنا العلم به تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا لا يرد ما اورده الابهري في رد
قول المعلم لزم الدور فكان الاولى تركه لانه يرجع ايضا الى الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعي بداهة
علم صدق قول المخصوص وان ما ذكره بيان لميته وايا ما كان فالدور لازم قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل
ففيه كفاية فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي
يدعي عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال
قوله حتى يقولوا لا اله الا الله قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ ذلك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد
فقط بدون تصديقه عم بكونه عم رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور فيه لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب
عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اخذه والتقول به من حيث انه متلقى منه عم يدل على تصديقه في جميع ما امر به فلذلك
انتهى المقاتلة به قوله وطريق الرد عليهم او قد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبي عم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة
من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته قوله
بالعادة قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب
النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم
عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة
الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور قوله وعلى انه تعالى قادر مختار اراد بالاختيار هنا
الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه شائبة وجوب لا عنه ولا عليه ولهذا اورد عليه بقوله ولا يجب عليه ايضا واراد
به في اثر المقصود ما لا وجوب عنه فقط كما هو المشهور وان يلزم والاقرب ان يترك عدم الوجوب عليه على قاعدة التحسين والتقبيح
قوله وهو دائم او اكثري اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرق الغفلة او النوم او الموت مع النظر فلا ينافي في الغالب التي
او عقيبه في اوقات النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام فهو النظر لا ان يراد العلم بعد النظر الصحيح لا بعقبه مناف
للعلم وقيل قوله او اكثري تنزلي اي فلا اقل منه او هو بالنسبة الى العبيد المتناهي كما ان دائم في شرح الطوالع قوله
فعل لفاعله فعلا آخر اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة او لا بها لا النفس الذي تغير فلا يرد ان العلم
ليس من مقولة الفعل وكذا الولادة قوله فقياس الاصحاب ام اعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس
الشرعي وسيشير اليه ان شاء الله تعالى قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية الكلامية واجبة بمعنى ان لا يكون مامورا بها
فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل لان منع
ان العارف لا يكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لان معلومه يخرج عن كونه مأمورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما يقال
من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف
النظرية بالحاصلة من التذكر فنمنع بطلان اللازم فتأمل قوله قياس مركب القياس المركب قياس يستنتج القياس
فيه من اثبات حكم الاصل لموافقته لعلة فيه مع ان العلة يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بالعلة المستدل اما بمنع عليتها او

بمنع وجود ما فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول قوله لبطلان تحصيل
الحاصل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه ايضا فتأمل والظاهر ان كلامه عام بل قد صرح الشارح
في الابكار بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا فتأمل قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة
العبد هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان علم وقوع العلم بعد
العبد لا بناء على تولده من النظر الذي هو فعل الله عنده ايضا فلهذا قال الشارح في تقرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد
وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد لكان اظهر قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى
ولا عليه ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا يجب عليه تعالى شيء والا لزم المصادرة كما لا يخفى لان هذا المذهب لا يصح
مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والترتيب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاجاعه ولما
عليه قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء اي اذا انتفى محو المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حمل العلة فيه
فلم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول بالامور الثلثة بناء على ان القول بالاسناد الى الله
تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح في بحث القدح وكذا يستلزم سلب الوجوب
عليه تعالى لان هذا الوجوب يتفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تنتفي لا القول بالاسناد بعض الاشياء
اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء او ما يشتمل
ان يجمع انا ما ههنا بالاسناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه ان لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض حيث يمنع فحذفه
عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من اهل السنة لا ان يكون تعالى هو الموجد ابتداء اي من غير واسطة [illegible]
بان يكون الله تعالى موجدا لشيء وذلك الشيء موجدا للآخر فيكون الله تعالى موجدا لذلك الآخر بتوسط الشيء الاول
كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا اندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكره من المذهب يصح وان لم يحذف
قيد الابتداء بناء على ان معنى الاسناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد قوله شرط النظر اما مطلقا فعدم
الطرفين امران اراد شرط النظر من حيث هو نظر لا من حيث انه وكذا في الكشف فانه يحتاج من الطيبة الاخيرة الى المتروكه وما فيه
لولاه وكذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعلم المحصل قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب فقيل عليه
النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيجب ان يشترط في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر
ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل
مطلق موجود في ضمنه فان كلامنا في تحصيل الحاصل بل المطلوب اذ المطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم و
هو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على الركنين ولا يتأتى ذلك فيما ذكره قوله والعلم بوجه
آخر فقيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملتفتة اليه ويرتبها ويؤديها
الى المطلوب وانت خبير بان هذا لا يتأتى على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور غايته فان النظر فعل اختياري
لا بد لفاعله من قصد وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه وبالجملة الكلام في النظر المتعارف قوله والجهل المركب

فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني لمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية موجودة
عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا
النظر بالذات ولا الجهل مركبا بما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة فيلزم المحذور فقيل يرد عليه ان الجاهل ربما يتصرف في مقدمات
حاصلة عنده او ملتفتة اليه ويرتبها غافلا عن حصول ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه الجهل المركب
وقد تحقق انتفاءه مما سبق فتأمل قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني ولا يرد ان النتيجة ليست كذلك لان المطلوب
لا يختص بمجردها بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا لانها كالنتائج تفاد لوازمها وقد يكون الطلب على تقدير عدم حصول
المطلوب بالاول بعرض شبهة فيه قوله فليس شرطا له هذا اذا كان المطلوب العلم واما اذا كان المطلوب الظن علما ما
ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المطلوب او اقوى
منه حاصلا قوله الثاني ان يكون النظر في الدليل قيل اشتراط هذا الامر الثاني يغني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وامره
[illegible] اما اصحابنا فلانهم [illegible] فان قلت لما سلم ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا
في اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو
اتفاق علماء عصر على حكم ووجود اجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه قلت تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك
الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا لذلك القول بالاجماع والاقرار قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فان قلت الثمامية من المعتزلة
قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر في معرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية
الاضطرارية بمعنى ان المعارف ليست فعلا اختياريا للعبد ولذا قالوا المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة
الكتاب قوله واما معرفة الله تعالى فواجبة اجماعا من الامة فيه بحث وهو ان المص سيصرح بان المعرفة ليست بواجبة لكونها
غير مقدورة وانما وجوبها هو وجوب النظر الذي هو سببها وقد مر مثله من الآمدي فهذا الكلام محل تأمل قوله نحو قوله
تعالى قل انظروا [illegible] فان قلت المفهوم منه وجوب النظر في مصنوعاته والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت
المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما مر جوابه قوله غير قطعي الدلالة لو ضم اليه
قوله او المدلول لكان اظهر اذ كون [illegible] من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية في المتن
مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر قوله ولان العلم [illegible] وايضا لخطاب تحقيق الرسول [illegible] اعلم ان
الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر رواية فقوله وذلك قد يحصل [illegible] وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما
يشعر به تقرير [illegible] من تعريف العلم بالثابت لا بالجازم فوجه ذلك القول حمل التقليد على القوي واما حمل الظن على
على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب [illegible] هو الظاهر قوله وليس الكلام باعتبار كونها ضرورية والا لامتنع قوله
وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما
سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلي [illegible] فيرد عليه بان
الشرطية ليست بديهية ولا مبرهنا عليها فيرد عليها المنع بانا وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد لشخص

بجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدناه ايضا قلت الضروري قد يتوقف على الاحتمال للبعض وان جاز حصول كيف
ولاشبهة ان الانسان اذا خلي ونفسه لا يجد من نفسه العلم بجميع الضروريات التنبيه **قوله** وجهها بلا اصل
فيه تامل لجواز المعرفة بافادة النظر الى حيث التعليم فتنوع احكامهما على افادة النظر العلم في الالهيات بلا اصل ثم لا يحال المدعي
ان المعرفة بلا تعليم واجب فيظهر المتوقف لانا نقول سياق الكلام يابى اما اولا فلانه اوجب الاجماع على هذا الوجوب و
من يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ علم ايجاب التعليم ليس الا بالعدم واما ثانيا فلان قوله في جواب
الاشكال الرابع فتعليل ذلك يحتاج الا معونة النظر يدل على ان المدعي وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه **قوله** وجواز الكذب
جواز الكذب وكذا جواز الرجوع اه معتبر بالنسبة الى الناقل اي معتبر بثبوته عنده ثم جواز الرجوع مطلقا غير الرجوع بالفعل
فلا ينافي المفروض انه ثبوت الاجماع في نفسه كما ظن **قوله** منقوض باعلم هذا جواب عن رد الاحكام ان الفهام اه جواب
تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم هذا المانع كما ظن **قوله** ولان انفهام للخطأ الا ان الشيخ بالواو
فالفرق بينه وبين التعليل الاول انه حمله لجواز ان الاول مبني على عدم اختلاف حكم الكل المجموعي ولكل واحد مطلقا والثاني
ليس كذلك وتقرير ان الخطأ على كل واحد جائز بالاتفاق فيجوز من وقوعه في الضرورة الخ خطأ هذا الا خطأ ذاك و
خطأ ذاك لا خطأ ذلك وهكذا وانفهام للخطأ الا الخطأ لا يوجب الصواب بل عدمه وبهذا يحتمل في كل اجماع فلا يكون
حجة اصلا ومتحصل الجواب عن هذا انكم ان اردتم لجواز الخطأ على كل واحد جوازه مع عدم وقوعه من كل الباقين فلم و
لا يلزم منه الانفهام المذكور وان اردتم جوازه مع ذلك ثم **قوله** يعلمون الادلة اجمالا والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم
النظر فصح وجوب النظر **قوله** كانوا يعلمون ان اول الشبهة فرجح انما منع للمقدمة القائلة ان معرفة الله واجبة اجماعا
وعلى هذا يكون قول المعترض بل الاجماع على خلافه سندا لهذا المنع فلابد في الجواب بانهم كانوا يعلمون لانه او عا
سلا الدليل على هذا اي لا يحتج ولو سلم فابطال السند الاخص لا يجدي في دفع المنع ثم لو كان قوله بل الاجماع على خلافه اه
بطريق المعارضة لدليل تلك المقدمة اتجه هذا الجواب بان يحمل على منع دلالة عدم الاستفسار على الدليل على عدم وجوب
المعرفة ومنع تقريرهم العوام مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا لكنه لا يلايم هذا السياق ولم يوجد دليل على تحقق الاجماع
على وجوب المعرفة حتى يعارض وبالجملة فالمنع باق بحاله **قوله** كما قال الاعرابي الخ قول الاعرابي امارة على انهم
يعلمون الادلة اجمالا لا دليل يوجب الجزم به فمنع المكابرة باق بعد تسليم قوله في السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا
في محل المنع ايضا فتامل **قوله** والتصفية الخ سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي
التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينسب الى حكماء
الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان ونزه ارباب التصفية عن الاحتجاب في الطلاب كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية
يجيبون بان التصفية لا يفيد الا بعد طهارة النفس في المعرفة سواء حصلت من يقين او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع
في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر انه قائل بجواز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة الكلامية
وجوبها بالاجماع ليس بمنافي الجواز التقليد عند البعض فتدبر **قوله** الى معونة النظر فان القائل بالتعليم فهذا الشرح

في الاشكال الاول الى ما بين الجواب وما ذكره هناك من الدفاع **قوله** والالهام على تقدير ثبوته لا يعرض من صاحبه فيميل
عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبداهة فلم لا يجوز ان يعرف المتوجه بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه
ان الحاصل علم فائض من المبدأ الفياض لا جهل وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلابد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقية
الحاصل بالتصفية المرعية شرائطها كلها بداهة او حدسا فتامل **قوله** فان التعليم والالهام من فعل الغير فان قلت طريق
حكماء الهند التوجه التام المقدور ومع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد الاختياري ان من طلب وجد وجد
فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الاشعري في النظر وهذا القدر كاف في بلوغ التكليف
قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزوم قراءته للمبتدأ ان شرائطه كثيرة كالتصفية فهو في حكم ما لا يكون
مقدورا كما صرح به وان لم يلزم فحصول مراده غير مقدور وبالجملة فحاصله يا نحو سهم كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها واما التعليم
فالقائلون به اعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة قاصرة في غاية الاشكال **قوله** ولا وجوب الشك اتفاقا
سيجيء ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك ويلزمه فيما ذكر فليف يدعي الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد تسليم ان المراد ان توقف
غيره ما تم انما قال الاتفاق بناء على انه منتفع القاعدة على ما سيجيء هناك من الاتفاق الضمني متحقق **قوله** فلنا الوجوب
غير مقدور اه قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون مقدورا بالتفسير المذكور كما ذكره المص وهو ان لا يكون
موقوفا على ايجاد سبب لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان تقع كبرى
في الاستدلال ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب
المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان محققي الشراح ههنا يدل على ان
الرد الذي ذكره في جواب سابقا نسخته ليس بمرضي عنده **قوله** قلت هذا بعينه جار فيما ذكرتموه اذ اشرككما مع
كونها واجبة فيه بحث لان المقدمات اذا وقعت في الايجاب يجب بكونه ايجاب الواجب لها ايضا كان منع وجوبها مكابرة
كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فنقول بوجوبه عند عدم مقدماته فنقول بوجوب تحصيلها مع تحصيلها انما اذا لم يجب المقدمات
فنقول بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والاولى وفيه نظر بالامعان فليتامل **قوله** ولكن ان يحمل عبارة
الكتاب الخ فيه هذا التوجيه ليس كما ينبغي لان تعلق منع بالوجود المقدر بفيد كون عدم المقدمة موجودا كالحاصل ولا يخلو عن
نحو ركاكة مع الغنى عنه قد بيان انه يستتبع عبارة الكتاب تحمل معناه لغوا مستغنا يجب فيكون المعنى اذا المحال ان يجب
الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولك جئ زيد مع عمرو وانت خبير بان قولك لا يتم التكليف بما يدفع هذا التوجيه اذ اللغو
في ليس المحال ان يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا ترتب له ههنا **قوله** ولو قدم الاشكال الثاني لانه يقتضي تعطيل
كل سببه الثابتة فكان الانسب عدم الفصل بينهما بالنقض الاجمالي ولان السابق على التنزل والتسليم فمقتضاه ان
يقول سلمنا ان المعرفة لا يتم الا بالنظر لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلق ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية
التي عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك وقد يعتذر للمص بان الباعث له على تاخير الثاني هو انه بعد جواب
المذكور للثالث لا يبقى مجال لايراد النقض المذكور فليتامل **قوله** ولو كانوا فاقد الشك فان قلت النظر وكذا فيه

غير ظاهرة وليس الكلام في المباحث فلعل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء قرائحهم اجابكلهم في النظر من غير
حاجة الى بحث وتفتيش من الآثار فيه شبهة قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحث فيما بينهم في ترد ما ذكر بل انتفائه
مع للقوم الذين هم اكثر عددا من صحب الصحابة قوله ما ورد به الحديث وهو انه قال كذا قيل هذا خبر احاد لا يعارض ما ذكر من التعليم
قوله لزم ان يسلم الا بالزوم التسليم ما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بحدوث الزمان قلنا ذلك النهي انما في ابتداء الا
هذا الطرف لشرهان في الرسول عن اصحابه عن المجادلة في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون
بينهم من منافق كابي لتبا ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في
جميع المواد قوله والنظر غير الجدل لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى قوله
ولا نسلم انه ينهى بطريق التقليد بل ليس الاوله لا بد لتنبيه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا
طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعامي هو التقليد فلا يستدل الا فيه قوله
ثم انه خبر احاد لا يعارض في القواطع وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر بانه دليل نقلي قابل للتاويل فلا
يعارض القواطع العقلية قوله جاز ان يكون له مانع قيل عليه يحتمل ان يعتقد الا ولا ما يسمعه من النبي تقليدا او شبهة يكون حجة
الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ما جوز نظرا واخطاء فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لانه دافع للخوف قوله فلانه انه الى
فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله فايجابها ايجابه فاذا استلزم النظر الصحيح المذكور لا يخاف
بتدفع الخوف بالاتيان به واما من لم يات به فقد احتمل ما وجب عليه ولا اطلاع فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينهى
عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الادآء الى الطلوع و
فيه بحث لكثرة الفساد واعلم ان الشارح اعاد ضمير انه الى النظام فجعل الى المكلف فيه وجه تذكيره وفي تسمية للحاصل بالنظر
على تقدير كونه خطاء وفانا لكنه رعى المناسبة الظاهرة مع قولهم في الاستدلال انها دافعة للخوف قوله مطلقا دنيويا
كان او اخرويا قد يمنع الاطلاق لجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الآية اعني واذا اردنا ان نهلك
قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قيل التعذيب قبل البعثة لان اول المكلفين آدم
عليه السلام فلا فائدة في نفيه واجيب بان قبل آدم قوما يسمى الجان ابن الجان وبان في صحة نفيه يكفي الامكان والتصحيح
في حق كل قوم بنبيهم قوله ومن لوازم الوجوب عندهم المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم والاشعرية
فانهم وان قالوا بالوجوب العقلي لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون بكون المنع قبل البعثة
التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت بهذا ويمكن ان يورد الدليل بوجه يكون تحقيقيا
لا الزاميا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يامن من وقوعه والتالي باطل لقوله وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا اذ به يحصل الامن فتامل قوله ولا شبهة في ان العقلاء هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم
الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا
قال الشارح وتحصل الاشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتام من غير عناية قوله حين يامره النبي عم بالنظر في معجزته قبل

شكل

عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فان كثيرا من الصحابة كانوا اذا راوا المعجزة آمنوا بالله من غير تامل بل لا نظر
واجب ليستفاد الصدق فان الشارح ... ترتب على ذلك بعد ... ان هذا الامر الخارق المقرون بالتحدي
امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا الخالق القوي والقدرة واظهاره بها بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه ... ان يسرع
ترتيبه الايمان ... مدة المعجزة ... ترتيب هذه المقدمات لدى الشارح بعد قوله اي من القضايا التي قياساتها معها القضايا
محتاجة الى القصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة لحصل قياساتها معها فقيل القصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع
مقدمات تنافي ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيقع التنبيه او خفاء وان نجز والحكم بالبديهي لحصل قياسه معه فاي حاجة الى
وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح ... مع تلك المقدمات المقدمات ايضا قد يحتاج الى التنبيه قوله او نظريا قريبا من
الضروري ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون الشارح ... الى فطري القياس يجوز ان يكون نظريا مبني القياس وان كان
معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الاوجه فالامر اظهر قوله ولا يامن تركه قد يمنع ذلك بان الفطرة وجوب النظر في المعجزة
من الواجبات العقلية ايضا لدفع الخوف وفيه تامل قوله الوجه الثاني ولو فرض ان يقول المكلف لا انظر ما لم اصدق بوجوب
النظر علي ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر ينتج هذا الكل بل الكل في
ان قول لا انظر ما لم اصدق فقط قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به لا يقال لو لم يتوقف الوجوب
على العلم به يلزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم كم من واجب لا يعذر فيه الجهل وانما مدار الوجوب
الامكان الموجب للعلم به وقد يقال يمنع التوقف مسلم لكن لا يمنع التزام النظر لانه يقول في ... الوجوب لا يتوقف
على العلم بالوجوب الآتي لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والعقل بان الجهل ليس
انما هو تكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد قوله لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء
رد عليه بان هذا في الوجوب العقلي مسلم واما في الوجوب الشرعي الذي نحن بصدده فلا لجواز ان يتعلق الخطاب الشرعي
بالكل من حيث هو كل لا بالجزء بخصوصه فان الامر بالصلوة مثلا خطاب واحد وله تعلق واحد ومتعلق واحد هو هذا
المركب لا متعلقات متعددة وتارك جزئها انما يستحق العقاب بترك الكل لا بترك ذلك الجزء من حيث هو وتاركها بالمرة
عاص من جهة واحدة لا من جهات كثيرة قوله انما يتم في السبب المستلزم والمقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا
اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغي ان يكون
اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل
الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق والندامة وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة الاسباب بحصول المعرفة
لكنها ليست بمقدمة فان قلت المقصود جزء من السبب المستلزم او شرطه والتكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء ... قلت الحكم هو التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لا مع عدم التكليف
بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه قوله لشمول
المذاهب الثلثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يحكى

للعادة

حذف

نظري عند المعتقد الى النظري اعم من ان يكون حقيقة او حكما

بالنظر

بعذر

ان الوجوب تعلقه بالكل هو النظر الاصلي وبالجزء ضمني وتبعي وان شئت ان تروج هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطا
كونه مقدورا او ان لم يشترط كونه واجبا تاما واصليا قصدا باخذ جزء النظر وان شرط فهو النظر قوله وان امكن توجيهه انه لما
الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر قوله قال الامام الرازي اما المقصود
من ايراد كلام الامام اظهار انه لا بينه وبين كلام المصنف على طلاق الشيخين او كلام الامام صريح في انه لا اتفاق في كون اول الواجب
المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات بخلاف كلام المصنف قوله والنظر عنده لا يحتمل اذا اراد بالواجبات المقصودة
بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب آخر بالذات فلا شك ان النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة قوله بل واجب الحصول منه ان وجوب
الحصول لا ينافي المقدورية ولو بالواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات قوله فهو القصد سياق كلامه يدل
على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما لا يخفى لما اشار اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه
وبه اندفع الاعتراض على قوله لكون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه ما نقلناه عن الامام فتنبه قوله
فان فرضت به كان حاصلا قبل النظر غير المعرفة فتحصل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق قوله
وان فرضت بنقيضه كانت مانعا قيل عليه التزام الاول للتأييد والتقوية واقع كثيرا كما سبق فتحصل الجاهل قصد التأييد فنظر فافهم. وقال
ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة قلت مثل قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم قد يدفع بان المراد بالشك
هو التردد في النسبة اما على الاستواء وهو الشك المصطلح او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البغدادي في تفسير الشك قد يطلق
على ما يقابل العلم ولهذا اكده قوله تعالى لفي شك منه ما لهم به من علم والجواب ان تخصيص
اشتراط النظر بالشك يأبى ما نحن بصدده على ان المراد هو الشك المصطلح اذ الالف لو كان يعتبر الجزم شرطا عند الكل فيكون المراد هو هنا المعنى
المصطلح قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا قيل الشك من الكيفيات النفسانية كما يعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون متعلقا
منها مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بهذا واجيب ان مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون
فعلا اختياريا والشك مما يتمكن من تحصيله بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني
التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له تبعا
تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان الحكم العقلي بان تركه
سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا قوله وانت خبير اعتراض ان كان قول الآمدي ولعل توجيهها لنقل الى
ابي هاشم وقد يقال لكون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مقدمة بعد اذ لا يقع فيها طلب المبادي وترتيبها حتى
يحصل تمام النظر قوله مقيد بالشك فيلزم ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه
اجيب بان مراده بالشك ما يتناول الظن والوهم على ما اشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لا
النظر في المعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع ثم يلزم عدم وجوبها على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه قوله والى ففي
النزاع بالنظر انه قيل وجه تخصيص النزاع بالنظر كما ذكره بين انا … ووجه تخصيص النزاع بكون النظر الواجب الاول مع
ان النزاع لا يتفاوت لو قيل الواجب الاول القصد الى النظر وما يأتي فيه ايضا التفصيل المذكور وكانه قيد النزاع بما ذكره اختيارا

33

عما اذا فرض ان الواجب الاول على الاطلاق هو المعرفة فتأمل قوله ظاهر البطلان ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام
ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة اي الى البديهيات باسرها مذهبا قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الى الاعتقاد
فان قلت لا يلزم من عدم صحة المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله ولا تصديق عليها ان لا يتبع قلت عدم اللزوم ممنوع
فان الجازم جازم البتة قوله وثانيهما ان الخ ان كان من المادة فقط التلازم الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث
وانت خبير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل
بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط قوله وفيه بحث لان قولنا فذلك عن البحث بان النتيجة حيوان
زيد اجسم كاذب وهو كاذب قطعا كذا في حاشية التجريد واعترض عليه بان ثبوت الجسم للحمار يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في
الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزام الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث وليس تحقيق
الجواب الا ذلك قوله المقصد الثامن فيما اختلف في كونه شرطا للنظر لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يذكر في مباحث الشروط المتفق
عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق اورد
عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم … حكم فيرجع … هذا الجزم حاصل من الهيئة
الجمعية للمقدمتين التي هي صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع
لتعقل آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لعين ترتيب المقدمتين لا لاجل ان ذلك مقدمة اخرى قوله وفيه نظر لاختلاف
اللوازم قيل مدافعة هذا الكلام لما احتج به ذلك البعض غير ظاهر لان لكل من اللوازم المختلفة لزومه للملزوم في نفس الامر كلزوم ما
عداه للملزوم والتفاوت بينها بكونها بينة وغير بينة انما هو بالنسبة الى العلم باللازم بعد العلم بالملزوم وما هذا التفاوت الا لان
التعقل لارتباط بعضها بالملزوم واندراج موضوعه في ملزومه بديهي دون بعض قوله فاذا فرضنا انا كنا طالبين ولطالب
… ينتج من الاول فلا انتاج واذا انعكس الترتيب ينتج من الرابع بعض … لا نمنع ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف
الملزوم لازم البتة قوله ولعله اراد قيل عليه ان اراد بالمرتبة على ما ينبغي اعم من المرتبة على هيئة الشكل الاول لتتناول
جميع الاشكال الاربعة كما يدل عليه قول الشارح لانه لو كان حصول … ان اراد امرا آخر وراء هذا الترتيب اذ لم …
تحققه لا يحصل الانتاج ولا يظهر ارتباط المقدمة بالنتيجة بطريق اللزوم ما لم يتعقل لامر آخر يظهر به الارتباط واللزوم كما في
الاشكال الثلاثة الاخيرة وان اراد المرتبة على هيئة الشكل الاول كما يشير به قول الشارح اذ لا حاجة بنا الخ فلم انه لا حاجة
مع هذا الترتيب الى امر آخر لكن لا يلزم مما ذكروه من شروط انتاج الاشكال الثلاثة حصول هذا الترتيب ولا ينتج ما لم يتعقل
لوجوب لزوم صحة هذا الترتيب لترتيبها وهو امر آخر وراء ما ذكروه من شرائط انتاجها قوله اجتماع المقدمتين معا في الذهن
نوقش فيه بعد تسليم امكان اجتماع المقدمتين معا في الذهن كما قال به المصنف سابقا بان النظر كما اختاره هو حركة الذهن حركة في
الكيف وحينئذ لا يتصور اجتماع المقدمتين المنظور فيهما معا في الذهن وكانه اراد باجتماعهما تقاربهما تعاقبهما لا تقارنهما حقيقة
لكن الاولى حينئذ ترك التأكيد بقوله معا قوله اذ لا حاجة بنا الخ فان قلت المتعارف في البلاد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل
الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة

سبب علم قدرته على جميع المقدمتين **قوله** ثم اذا الوسط الكبرى قبل الصغرى فيلزم ساق ظاهره في هذا المقام يدل على ان ترتب الشكل
الاول في هيئة مقدودان في هذه الصورة فلا يكون هي من الشكل الاول وقولهم على الاطلاق ان انتاج الشكل الاول بديهي مستويا (ذهبت ط)
بذلك ولا شك انما يستلزمه لمطلوب كما يبين بقلب مقدمتيها فيكون من اقسام النتيجة فاما ان يجعل من القياس والاشبه انه اقرب اليه
ولست من الاشكال الثلثة الاخيرة فيزيد عدد الاشكال على الاربعة واما ان يقال هي ليست من القياس لان القياس ما يكون
لهيئته دخل في الاستلزام وح يزيد عدد انواع النتيجة على ثلثة لظهور عدم كونها من قبيل الاستقراء او التمثيل وكلا الامرين خلاف الاجماع
لا يقال هي من الشكل الرابع لانا نقول تعين الاشكال وتمايزها انما هو بتعين المطالب فاذا كان المطلوب مثلا كل كاتب حيوان وقلنا
كل انسان حيوان وكل كاتب انسان فان وقع فيه الكبرى موضوعا اعني كل انسان حيوان ليس صغرى لانه لم يذكر فيه موضوع المطلوب
ولا ما وقع محمولا اعني كل كاتب انسان كبرى لانه لم يذكر فيه محمول المطلوب وانما يكون شكلا رابعا لو كان المراد منه بعض الحيوان
كاتب **قوله** وقال الفخر لا اطلب ذلك بل قد يدل الا فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض الصور
وآخر الكلام من كونه مبنيا على ما قاله الشارح يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء البناء المطيع فلا نم دلالته على عدم جواز المغايرة
اصلا اذ المشايخ لا يدعون بان كل صفة للشيء انها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن
موصوفها وقد لا تغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي في التعليقات وسيجيء من المرصد الرابع في
الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة نحو ذا البناء على ما ذكره الشارح
والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يستلزم عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث
بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد
الرابع في الصفات الوجودية وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابقة ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث
مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى الاستدلال السلبي
على نفي الوجوب اي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث في لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل
فلا وجوب وقولهم ليس غير العالم الى الاستدلال مبني من وجه ثم لو قدم هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق
الكلام ولواحقه فتأمل **قوله** ليس غير العالم مبني على ما اشير به خلاف الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب
اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مرضيا والا لا يكون خارجا في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى اذ العالم هو جملة (دلا)
الموجودات واما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحا فلا يدخل في العالم قطعا **قوله** وهذا اقرب مما قاله سابقا
الى وجه الوجوب اتفاق الفريقين على ان الحدوث ليس غير العالم مع اصطلاح في ان المبنى **قوله** بل يشبه ان يكون فرعا الا انا قال
يشبه لان ما مر من حمل الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا اولى الا يمكن حمله على ان الاستدلال الزامي لكن قولهم بالعينية في بعض (آنفا ح)
المواضع لا يلائمه ايضا ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لا يتجه فيما استدل بنفس الحدوث مثلا ولهذه المعاني حكم بالشبه
ولم يقطع بالفرعية كيف وكون ما ذكره متفرعا على ما قاله الشيخ مع تصريحهم بالبناء على شيء آخر بعيد كل البعد الا ان يراد انه (المشايخ ظ)
يصلح لان يكون فرعا لذلك **قوله** فان وجه الدلالة صفة للدليل اي فيما نحن فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على

(هامش: ... الحدوث ...)

على الصانع فلا يرد ان هذا ينافي لما صرح به ذلك القائل من ان الدليل قد يدل بنفسه نظرا الى ذاته والاثر الشيء **قوله**
وافتقاره الى وجود ما سواه اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة الشيء وعلى هذا اضافته سابقا ولاحقا والا فالحدوث
على تقدير وجوده وافتقاره الى وجوده وجود ما سواه الى الله تعالى بل نفس ما سواه سبحانه **قوله** واجاب بان وجه الدلالة اعترض عليه بان
المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه
ليس مغايرا موجودا في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحته وذلك خلاصة الجواب عنه بانه اعتباري **قوله** المرصد الاول (ا ح م)
في الطريق الذي يقع فيه النظر قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر ومعلوم ان النظم الطبيعي يقتضي تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات
التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث النظر واجيب بان مفهوم النظر ماخوذ في مفهوم الطريق
الموصل فهو يتوقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلهذا اخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المقصد في الصورة
قوله وهو ما يمكن التوصل الخ قيل ما من شيء من الاشياء الا ويصدق هذا التعريف عليه فذكر القيود فيه لتمييز الاعتبار الذي به
يقال للشيء الطريق عن غيره لا للاحتراز عن ذات شيء **قوله** لان القياس لا يستلزم المطلوب يرد على ظاهره ان قولنا زيد كاتب
وكل كاتب جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر انه قياس فلا تغفل **قوله** وح يلزم تناوله اي حين اراد بالنظر فيه
ما ذكر قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمراد وتوضيح للمقام وطلق ان تمييز الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات الخ
كما قال ويتناول ايضا المفردات ايماء الى بعد ذلك التناول ولكن السر في ذلك ان كون المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف
المتعارف بخلاف المفردات المتعددة الغير الماخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس ضروريا بخلاف المقدمات **قوله**
ومنه ناقص يميز عن بعض ما يغايره فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يغايره
لا عن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الظاهر للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر
اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يغايره مع كونه في موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم
فتأمل فانه دقيق على ان قوله يميزه الاصفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقص يميز
عن كل ما يغاير المرسوم غاية ما في الباب انه لم يتعرض له ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة
لا ينافي التام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام ينافيه وقد يقال
يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض و
والبعض غير الكل فالمميز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يغاير الاخص المعرف
مثلا لا عن بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لا يستقيم المقابلة فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير
بهذا المعنى فتأمل **قوله** وابد ذلك الخ اشارة الى ان التعريف بما يعم الشيء يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع
ما يبدله الابهري ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع افاد تصوره بوجه يميزه
عنها وفيه بحث لانه ذكر هنا في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه
الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم

(هامش: [illegible])

ان يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المغلقة كيف يقال انه
تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا اشكال ان التعريف على الوجه الذي صور انما يتاتى بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست مثلثة
وعلم ان لسطح من الاشكال يقال له المثلث ولم يعلم انه غير الدائرة وغيرها او علم مجملا انه غيرها وطلب ان يتصوره بوجه مخصوص يمتاز به
عنها ولا شك ان نسبة هذه لطالب لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فليتامل قوله ولا بد فيه من تمييز ظاهر العبارة يشعر بلزوم
جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركبا لا يلزم ان يكون المميز المساوي جزؤه بل يجوز ان يحصل التمييز
التام من المجموع كما في تعريف الخفاش بالطائر الولود فقيل ما ذكره بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد فيه ان الموف قوله
فان كان ذاتيا يسمى حدا اي ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرجة في قوله والا يسمى رسما على ما
هو صوابه مع انه رسم تام لكنه المكمل من كلا التام قوله والوصف العام فقد يمكن يجوز اخذه في التعريف المركب من الفصل والوصف العام
رسم ناقص على ما يتبادر من كلام المطالع وهذا ناقض على ما ذكره الشيخ هاهنا وهو الموافق لكلام شارح للمطالع [illegible]
حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز لكونه مع شيء اخر او بانفراده لم [illegible] كلامه بخلط وهو انه لو صح
ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب
من الفصل القريب والوصف العام رسم تام قوله اذ لم يبق جزء الشيء فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه
مركب لم يبق جزء الشيء مع انه حد به الانسان الا ان يقال التركيب من المركب يعم التركيب من اجزائه قوله كقولك الاسم كزيد
المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران
بالزمان قوله كان ذلك حدا اسميا والطالب له ما الشارحة للاسم كما هو صوابه وصرح الشيخ ايضا في حواشي المطالع
فالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعم في حواشي
المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في
تلك الحواشي ايضا ولذلك يجاب باطلاق التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل
المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لا ينتهي ايضا اذ لا شك في ان المطلوب بما الشارحة نوع خصوص
مفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما ما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص يسأل عن وجوده ثم بعد
العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص قوله وكان خرط القتاد ودونه القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوف اليد من علاه
الى اسفله لينخرط به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل في الامر الشاق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة
او انه قبله وهو محذوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة قيل في توجيه
الشعار بالفرق بين المنع وبين النقض والمعارضة في الاتجاه على الحد حيث حكم على المنع بعدم الاتجاه وعليهما بالاتجاه و
كلام العضد في شرحه للاصول وكلامه في حواشيه على ذلك الشرح ان في الفرق بين المنع وغيره من الاعتراضات
لكن وجه الفرق غير ظاهر لانه ان اعتبر نفس الحد فليس فيه حكم فلا يتصور هناك استدلال فلا يتوجه شيء من الاعتراضات
اما المنع فلما ذكر واما النقض والمعارضة فلانهما يكونان بعد الاستدلال كما هو مبين في موضعه ولانه لا تنافي بين

قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة اي ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية وان قال المحشي هنا انما يجاب بعد اقامة الدليل على المطلوب

التصوريين

بين التصوريين فلا يتجه عليه ما هو شبيه بالمعارضة بان يورد المعترض حدا آخر ليبطل به الحد الاول ولا بين مفهوم المحدود والحد
فلا يتجه عليه ما هو شبيه بالنقض بان يقال ليس ان حدك يصدق على شيء دون المحدود فيبطل وان اعتبر حكم من الاحكام التي يتضمنها
الحد به الحد الجامع قوله فان منع الحد الثاني اي ان سلم حديته بطل حده اذ لا يكون لشيء واحد حدان وان لم يسلمها لم يبطل حده
[illegible] وصدق المفهوم الثاني اذ لا تنافي بين نفس مفهومي الحدين المذكورين اي التنافي بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما
بطريق الحدية وصدق الاخر صدقا عرضيا قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف
اهل الفن في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف
هذا البحث [illegible] ولعل انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه
لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشيء نفسه ولا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام
جزء غير الجنس والفصل لزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون الماهية معلومة بالكنه والا لتخلف الشيء عن نفسه لا لازمه
عنه انتهى كلامه قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشيخ في حواشي شرح المختصر
ان هذه الثلثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة اردى من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شيء فيحتاج الى التفسير
فيطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب قوم قوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد [illegible]
بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اردى من المشترك اذ المجازية بلا قرينة صارفة
عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشي
المطالع ان الالفاظ المشتركة اردى من المجازية والمجازية اردى من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لاحتمال
عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز اردى من المشترك كما ذكره في حواشي شرح المختصر وعند العرف وعدم تعيين المراد
فالمشترك اردى منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة ساذجة فيحمل كلامه في حواشي المطالع
على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لا انا نقول لا يظهر وجه كون المجازية اردى من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها
المجازية التي حكم اولا بكون المشترك اردى منها فتامل قوله لانك اذا قلت قول من قضايا الى ان قلت فلم يكتف بقوله
مؤلف من قضايا قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا
اي حصل من المجموع بينهما قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر [illegible] فانه يلزم منه ان جزء الجوهر
بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله ولا يفيد الا الظن
كما يقال كل حيوان [illegible] بهذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد العلم [illegible] الان [illegible] تلك
الصورة فقيل ان يكون [illegible] قطعية [illegible] احتمال التخلف في صورة غيرها ايضا الان يتحقق [illegible] غير هذه
المعينة باسرها قوله وان لم يدخلا تحت ثالث الى فيه بحث اما اولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى
حكم احدهما الى الاخر ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما يتعدى حكم احدهما الى الاخر دخلا تحت ثالث ولكنا نختار ايضا

ام لا جم

جوهر كن

ولا نسلم ان التعدي ثابت في كل الاستدلال بل يكون كل الاستدلال تجري على جزئي وقد قال القياس النقلي هو الاستدلال
بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما نقد اصطلاحي لا يجوز ان يندرج احدهما تحت
الاخر لكنه كل قياس عكسي ويمكن ان يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم ان لا يكون احدهما اعم من الاخر فيجب
ان يتحقق الاستدلال من احدهما على الاخر فيلزم المحذور بطريق التساوي لجزئيي الاضافيين وتخالفهما عموما وخصوصا وعن
الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه قسم آخر غير الثلثة وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض
الاول فتأمل قوله قلت المقصود انما اثبات او بهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا اطلقت بعض الطواف طوافا
وكلا ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يؤدي الى
ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لان الاستدلال من احوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد
والجواب انه في قولنا كل عدد يعده الواحد اعتبارين احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراده و
ثانيهما اعتبار افراده فالاول ضروري في الاستقراء الا ان الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس لان المقصود الاجمالي
في مقدماته هو الثبوت للكلية قوله واما بالاستقراء الذي لا اشتمال مع قبلها ما تقرر بين الجمهور من المحققين من ان الاستثنائي
عائد في الحقيقة الى الاقتراني بطريقة المخصوص المذكور في موضعه وان الاقتراني بجميع اقسامه عائد الى الشكل الاول بل الى
الضرب الاول منه فيتحقق الاشتمال المذكور فيه وانت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود واما قبله فلا قوله اما الى الاستثنائي
او الاشتمال فالاول كالمركب من المنفصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فه ز والثاني كالمنفصلة والحملية نحو
كل ا اما ب او ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د وانما امر بالتأمل لئلا يتوهم ان المقصود من قوله اما الى الاستقراء او الاشتمال منع
الجمع فان المقصود منه منع الخلو ولا تخصيصا ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين قوله وهو العمدة لافادة اليقين
الا ان قد بان في وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل راجعان اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس
القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظني قوله فخذا انا لا نكلف كبرى الشكل وايجاب صغراه في كل من الشكل الى
كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرى
اكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد يلحق بالاعم الاغلب يحصل الظن ان كل فرد كذلك فلو جعل هذا اوسط لا شتمل
الاوسط وثبت الاكبر للاكثر الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاق للفرد بالاعم الاغلب الا ان يشترط الكلية
لافادة اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول
وان السالبة يستلزمه فينبغي ان يصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة ان الايجاب وذلك لا يقتضي ان
يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول مع ان السالبة الى ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلثة
كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغروية او الكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لها وقد يقال الاشتراط
اشتراط صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة او السالبة المحمول او حكما كالسالبة المحصلة
التي في قوة موجبة سالبة المحمول فانه يجب ان يشترط ان يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لا شيء من ا ب وكل ما هو ليس ب

ب انما يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع
وحكم احدهما وبين حكم الاخر وهذا القول للكرخي والارموي اولا ثم رجع الارموي وبين رجوعه عما ذكر واجاب الجرجاني عنه في
في فصول البدائع من اراد التفصيل فلينظر ثمة قوله واما الغنا بل فيما ينتج السلب فان قلت لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة
للسلب قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولذا ذكر ضروبهما بتمامها و
البعد عنه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى الطبع والبعد
بالنسبة الى الثاني توسط المصنف فذكره وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لما عداه قوله اي لزوم بين شيئين انما قال الملازمة
باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا فهذا التفسير ليس لمخالف للغة اذ
قد يجيء المفاعلة للفعل كما في ذلك قوله وههنا طريقان ضعيفان لا يذهب عليك ان هذين الطريقين لا خروج عما مر
من الطرق لان الطريق الاول قياس بالشكل الاول والطريق الثاني قياس فهي اي فما كان هذان الطريقان باعتبار
خصوص مقدمات مخصوصة امر امتنا لما عداه غيرا طريقين آخرين قوله في معلوم الثبوت بالضرورة اي بالقطع واليقين وليس
المراد الضرورة المقابلة للنظر والاولى ان يضم اليه او بالنظر وانما النظر الى الضروري لا يصح القول بحصوله بداهة لا ابتداء
ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى قوله او ما له الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة فان قلت يجوز ان يكون الطرد اي اني النفي
والاثبات ويمنع التمام لما نع قطعي قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستناد بمنع التبع وعدم الوجدان
قوله انتفاء الضروريات او كل ضروري يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي
فرضناه ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات باسرها فان قلت المفهوم
مما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد الطريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل
ويتجه ان خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يتجه ان يقال هو من قبيل ما لا دليل
على ثبوته بالمعنى الشائع فيه فيجوز ثبوته فيمتنع نقيضه وهو الضروري قلت خلاف كل ضروري وان كان لا يتأتى فيه نقل
ادلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن يتأتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا
الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجود ادلته رؤيتها مع سلامة الالة وحصول الشرائط المعتبرة
وجلوسها بيننا وبين ما ورائها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم لو لزم ان كل ما لا دليل عليه جوز
اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز
اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت
اذا لم يكن مثبتا لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على النفي الا عدم دليل الثبوت
كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل قوله يعني ان غير التناسب الى اخر كلام المصنف بهذا الكلام تقرير الجواب
ولان الاثبات ان ما لا دليل عليه يجب نفيه بالوجدان قوله والا لزم علم العوام الى فان قلت المراد عدم الدليل
عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم

بعدم الدليل هذا الحق وهو ظاهر قوله فان اعتقاد اي جهل باشتماله لعدم الدليل عنده لما كان علما فيه بحث لانه علم ما ذكرنا في صدر
هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة اولية الثبوت باحد الطريقين ثم تنبيها كما قررنا الا انفا ولا يكفي عدم الشعور بالدلايل
بالمرة ففي هذه الصورة اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل لم يكن اعتقاده بنفي ذلك الشيء
علما وانما يتحقق اذ الاحظ دليل العالم المثبت وابطله في نفس الامر وهذا الابطال لا ينافي ان في نفس الامر والا لما كان المثبت
عالما وقد يجاب بانه طلاع على السند لان قوله والالزم في قوة السند فالمنع بحاله وذلك ان يقول المراد بعلم العالم بالثبوت
اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشيا من دليل ضعيف لما اوله اهل الحق الضعيفة فلو كان ابطال الجاهل
هذا الدليل الضعيف يفيد العلم بنفي الاعتقاد المطابق لكان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الاطلاع ثم ان القول
بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما اطلاع يجتمع اذ لا اضمحلال في الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما
للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور يتكلم ان يكون ما يستند اليه العلم بالدليل علما وهو ظاهر
البطلان للزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه ثم ان اللازم في التعيين
وان كان جهلية احد الاعتقادين لا في التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا يحكم عليه لما حصل بمنعه العلم بالدليل بل ينقل
بالنسبة الى الطريق الموصل اليه لكن يمكنه في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه قوله وفي نهاية العقول فان قلت
عبارة المعين ماطلة لان تحمل على ما فهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضميرانه الى الدليل فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت
لان الكلام في رد الشق الثاني من شقي الترديد والكلام لو ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى قوله
لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف بطريق النظر كما في الفطريات والتجربيات والحدسيات
ونحوها على ما تسمعي قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من ان
عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم فمع بروز المحذور وذلك لان الامر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير
يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم على تقدير صحة ما ذكر
من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم قوله اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ههنا
عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهى كيف لان لا امتناع ما لا يتناهى ادلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدم دليل قوله
وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل ان
ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه ثم يلزم بثبوت ما لا نهاية له الممتنع وهذا اوجه واما ثانيا فلان الفرق باستلزام
المحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في ان لا يوجد اله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكلام عالم بثبت ولا يثبت قوله
بل للدليل القاطع قيل عليه هذا غير جائز فمن قبل مما سمع جريان الشبهة فيه قوله لظهور ان العدم اصل قوله الثاني قياس
الغائب على الشاهد فيه بحث اذ قد عرفت ان هذا التمثيل بعينه انما يستعمل في غير موضعه ولم يتم في باب انتفاء الحمل الصالح
للتمثيل يكون ذلك قويا وهذا ضعيفا وما في مثل ذلك في الاقيسة الفقهية فان القياس المركب من مقدمات وهمية او
ظنية لاثبات الامور العقلية القطعية ضعيف وكثير ما يستعمله الناس فيما ينبغي ان يذكر هذا ايضا قوله والعكس هذا العكس

37 عكس الطرد فان عكس الايجابي بسلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي وقيل ان حمل على عكسه يجب مفاهيم الوصف
فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب مفاهيم الوصف هو فوات الحكم
الحكم وجد للمشترك وبلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم كما في الشرح ما يعبر باللازم قوله وليس شيء من هذين المدارين علة
بالعلة لدائره لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وحد ما يقال التقسيم ههنا ما يستلزم الحكم المقصود وبالاثبات في صورة السلب
لم يجعل الاستلزام المقصود في غيرها لا دوران فلا التزام ويسمى الاثر له الى هذا المعنى قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران
وحده قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بجزء في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشيء على ما له صلوح العلية
واجيب بمنع اعتبارها في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه
كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من خصوصية فاذا
الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده قوله والفقهاء لو تلك الوجوه ان اراد ما في خصوص المثال فغير
مفيد وان اراد انه صلح شيء لشيء مطلقا لا يتحقق كما يشعر به لفظ مثلا في عبارته فيجوز فان كثيرا من الاشياء مما يتحقق صلوح
عليتها لا مورد الصلوح مفارق الفعل للكلام لعلية فيه مثلا قوله فان كثيرا من الاشياء انما قيل لا ترتب لهذا الكلام في هذا المقام
اصلا لان المثبت بالدوران والمعتبر في القياس المسمى بالتمثيل عند اهل السنة هو العلة العادية لا العلية بمعنى التاثير الحقيقي
الذي لا تحقق له بين الممكنات عندهم وكيف يتوهم اثبات هذه العلة بالدوران وليس الاثر الحقيقي في شيء من الاشياء الا لله
سبحانه بواسطة ارادته ولا يمكن دوران شيء مع ارادته تعالى الا بعد العلم بان لا مؤثر الا هو فلو علم كونه تعالى مؤثرا في شيء
بالدوران لزم الدور ويتوهم انهم يسمون اصطلاحا بعض تلك العلل مؤثرة ولكن لا يريدون به التاثير الحقيقي كما يطلعك عليه
كلامهم قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث وهو ان المبني على هذه المقدمة جزء آخر للمدعي وهو ان العلم
المدار لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له واما الجزء الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يستلزم العلم بالدائر
فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر فهو علة
لذلك الآخر لا ان كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب عنه بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي
العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان منتفيا بالمدار يلزم ان لا يعلم الدائر عند ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن
كلا جزئي المدعي المركب ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجموعه ما ذكره فانه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع
البحث المذكور فتامل قوله الرابع للمقارن فيه بحث وهو ان المطلوب بها نفي كون المقارن مؤثرا وهذا الوجه لا يدل عليه
كما لا يخفى ويمكن التوجيه بالتكلف فتامل قوله وثانيها السبر بقال سبرت لجرح السبرة اذا نظرت ما غوره قوله فانه يكون
على صورة قياس الطرد قيل قياس الطرد ما اثبت به حكم الاصل في الفرع لشمول علة الاصل كما هو ان الشارح وقياس العكس
على ما قاله المصنف ما اثبت به نقيض حكم الاصل في الفرع بنقيض لحكم علة الاصل عند المثال الذي ولا يخفى ان تقرير الشارح
في هذا المقام لا يوافق هذا لانه جعل الاصل في المثال الذي ذكره من قول الاشعرية الاعادة والفرع الابتداء وحكم
والحكم فيهما عدم اقتدار العبد وانما يوافقه لو جعل الاصل ابتداء والبادي تعالى والفرع ابتداء العبد وحكم الاصل القدرة عليه

بالعلة

تتبع

وعلى القدرة على الاعادة وحكم الفرع عدم القدرة على الايجاد وعلته عدم القدرة على الاعادة وما ذكره متنبع كلامهم
لكن لا يناسب ذكره لشرح المتن ولا يظهر ايضا وجه تسميته بقياس العكس قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا اي بيننا وبين
من خاصم كبعض المعتزلة فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجارية واحد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات قوله والعالم صنع
واجب له تعالى والواجب لا يعلل ليرد في الالهيات بان وجوبه له تعالى يمنع امتناع خلو الذات عنها لا يمنع الاستناد الا الى صنع اخرى
واجبة ايضا فلو نقض هنا بجوز نقل كلامهم قوله لتسلسل وفيه تعلق اي لكن ان يناقش في تعلقها بتسلسل وفيه بعدد في ملاحظة و
في قوله ليس عددا وما من عدد وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد وللآخر
بالاعادة وفي الاستحالة منع قوله فيلزم بطلان التفاوت فيه لم لا يجوز ان يرجع التفاوت الى الكيفية دون الكم قوله
واعلم ان هذه الالزامات اه اذ الالزامات لا تزيد على اثبات الحكم في الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها في الاصل
على زعمه على قياس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لا ينافي
اشتمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان المتمسك بها بنا على ان خصمه في زعمه معترف بحكم الاصل و
بعليته التي يدعي المتمسك انها علة ولذلك لا يشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعليته علة حكم الاصل ولو
في زعم المتمسك طريقا ثالثا في اثبات علية علة القياس فيقول الخصم ما زعمت من تنصيص الحكم وعليته غير واقع بل ان تعين الحكم
فلغيره تلك العلة وان تعين العلة فلغيره ذلك الحكم ولما تغير عبارة زيادة المعقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو
هو الصحيح فان الالزامات من حيث هي اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة الى الخصم
وقد يعقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ما علمت ان خلاصة الالزامات تحكم للحاكم الفيصل قوله في المقدمات اي القضايا
انما اخر البحث عن البحث عن الصورة مع ان العكس يرى انسب بما سبق بيانه في المرصد الاول ليس من ان الهيئة بحث الصورة ثم قوله
اي القضايا باعتبار المقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدا محذوف اي وهي على قسمين فان قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل
فالقضايا بالكيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع في الكل وبالذات اجماعا والقضايا اجزاء الطريق ثم المراد باستعمال
القطع في الادلة القطعية ان شانه ذلك لا انه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس قوله
واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذلك لا فائدة في خروج المقدورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن
باعتبار اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فزيد في بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكر هنا
فكانه اخرج بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا واعلم انه لم يرد
ان اليقين مركب من الاعتقادين بالفعل والا لزم النسق؟ بل المراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو لاحظ المعتقد مطابقة معتقده
للواقع وعدم مطابقته لم يعتقد الا المطابقة ولم يجوز عدمها وهذا كان المتبادر من قولهم الظن هو الحكم بالطرف الراجح
مع تجويز الطرف الآخر ان الظن مركب من الاعتقادين اذ انه اعتقاد بسيط لكن بحيث لو قدر النقيض يحتمل لا ان هذا التجويز واقع
بالفعل فتامل قوله والمراد ان القطعية ليس المراد بالقطع المعنى الاعم المتناول للتنظير؟ قوله لتنبيه فيه بحث وهو انها عادية
ايضا من اليقينيات الضروريات وهم يذكرونها في هذا المقام هذا وبعض المحققين حذف الوهميات من الاقسام وجعلها ستة و

وحقق بانه المشاهدات بالمحسوس ان الظاهرة قوله كقولنا الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فانك اذا ذكرت الشيخ والاوسط العام
كقولنا الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر قوله وتسمى هذه وجدانية اعترض بان الوجدانيات لا يختص بالعقلاء بل
توجد للبهائم ايضا ادراك لذاتها والالم والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات
ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل
للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم في المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فيها كلام
من وجه وانما قال ويعد منها ما نجده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا قوله واما الحكم بان كل نار حارة وقد يقال
هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها قوله لم يكن اتفاقيا بل لابد فان قلت هذا الشرط بان الاتفاقيات
لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على الشرب
السقمونيا الاسهال ترتبا دائما او اكثريا يحكم العقل بان في السقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه حرارته او برودته او غير ذلك
ولانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان يكون من السقمونيا نفسه بل من شيء آخر لتحققه
مع الشرب قوله الحاصل للحدسيات وقد يكون للاسباب من الكليات لا من الضروريات القطعية والا لما جوز العقل
نقيضها والعقل يجوز في المثال المشهور ان يكون نور القمر من امر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد قوله ولابد في
الحدسيات من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدسي على تكرار المشاهدة فكانه في مشاهدة القضية المتقنة ويؤيده ما ذكره
قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من انه انما احتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى اولا احتاج فان
احتاجه في المجربات وان لم يحتج في الحدسيات وقد يجاب بان وضوح المتفق من غير العالم نادر واتفاقيا مما لا شبهة في جوازه
وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكره ههنا هو للحدسيات العامة وقد يوجد فيها؟
اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقرب به والى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فانه يحتاج الى
تكرار المشاهدة قوله فلذلك لا ينفع في العلوم بالذات كالمحسوسات فيه بحث لان قولنا محمد ادعى النبوة واظهر المعجزة
على وفق دعواه صغرى ينتج مع قولنا وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام ومعظمها قوله فان حكم الوهم
في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات التي تابعة للحس
فاذا حكمت على المحسوس كان حكما صحيحا كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من
قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق والاطلاق يتم ايضا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كتوهم صداقة من ليس
له هي قوله ثم المشاهدات اي نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة
اصلا كما في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات ايضا على ما مر في ذلك المرصد قيل
لعل عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما يبنى عليه المسائل الكلامية مشتركة بين
الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من التخالف فليتذكر قوله
لاحتياجها الى تكرار المشاهدة منع الاحتياج اليه في بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادراجها فيما قبله لذلك قوله كقولنا الآن واحد

فان قلت سياق كلامه يدل على ان ظنية هذه المقدمة مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي او اعتقد بها بسبب احتمالها للعلم الغير
علمها واما او الوجه بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم ان المراد
بالظنية ههنا ما يقابل اليقين على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل الجزم الخالية عن اليقين **قوله** اما المصلحة عامة الظاهر ان
فروع تطابق الآراء على الوحدانية كلمة المثال المذكور اعني لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتامل **قوله** نفي عدد غير
متناه سواء كان ذلك العدد اثنين او ثلثة او اربعة الى ما لا نهاية فقوله غير متناه بمنزلة قوله اي عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله
لتعين الواحد وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر مع ان يقال لا حاجة الى نفي العدد الغير المتناهي لتعين الواحد فالظاهر ان (بناء)
يقول نفي عدد متعدد او نفي عدد متناه **قوله** هذا خلف اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر (اي م)
والاقدر **قوله** وعلى المبنى مر واجب تحمل الخيرية لعدم النقص بعدم علمنا بالانتهاء مع انا عالمون بالكثير من معلوم واحد فلا يلزم
ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه
تعالى عالما بكل معلوم فيظهر الاحتياج الى تلك المقدمة **قوله** كان الواحد مثلا فيه بحث لان مجموع الاحاد كم منفصل فله حقيقة
غير صفة الوحدة لانها ليس من قبيل الكم **قوله** واذ يلزم منهم لا يتصل من حيث المنع على مدخول لم تأولهم انه لزمه لانه في قوة
قولنا وهذا الاستدلال باطل لانه لزم نفي الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم وكونه يكون معطوفا على مدخول فنقول الموجب للنفي
ايضا **قوله** اذ ليس يلزم من تجويز الامكان قلت ان سلم عدم اولوية عدد من عدد فاللزوم ظ والا فالسؤال السابق لا هذا قلت
هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لعلة اولى بالعدم **قوله** تارك المامور به عاص اي اما مطلقا وانما قيد بالعدم
لان المندوب مامور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص **قوله** هذا تارك المامور به انما اطلق النقل على هذه المقدمة مع انها مستفيدة
لما لحق بناء على ان المراد بالنقل ههنا ما يقابل العقلي فيندرج فيه لطيف **قوله** وتارك المامور به عاص قد يراد بالعصيان ترك الامتثال
بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير
الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو الشرعي فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب (المحقق)
فتاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك للمامور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية على المعنى الاول
كما توهم بل لانه لو حمل عليه للغي الحمل اذ يكون المؤدي تارك المامور به تارك المامور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المامور به وبين
نفس امتثال الامر وان تلازما **قوله** غير متوقفة على حدوث العالم فيه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت
كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل تتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي في اثبات
النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة او كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث **قوله** لتوقفه
على العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع لما انه للحقائق فظاهر ولعله للمجاز فلانها
بالانتقال من الموضوع له ولكن ان يقول المراد من الوضع اعم من الشخصي والنوعي **قوله** واصولها يعني بالاصول ما وقع عليه التفصيل
قوله في مواضع عديدة منها قوله فالبعوض الذي غير منتقب اي من الله ولا داخل تحت جزم الشرب من غير جائز **قوله** او وجها
تثبت بالاقيسة بثبوت الاصول الموضوع للنحو والصرف ظ واما ثبوتها للغة فلان ما ذكره في اللغة من بيان جوهر لا وصف كالرجل

39

مثلا موضوع لذكر من بني آدم منقص لدعوى لزم منع ارادة معنى الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل في ذكر من بني آدم فقد فائدة
واصل يثبت بها الزوج ومن حكم للرجل في الاستدلالات لانه وكذلك الكلام في التعريفات الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية (التعريفات)
ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبراها **قوله** وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة الى
الالفاظ حقائق ولكن ان نقول لا دليل الا وبعض الفاظه حقيقة ثم ان المص لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولا الحجم
ولعله ليس فكانه ادرجها في المجاز على رأي البعض **قوله** بناء على وجود في المجاز بالنقصان لا يخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخل
فيها كقوله تعالى واسئل القرية دون بعض كقوله تعالى فارسلون يوسف فالنظر نظر المص **قوله** لتقدم على الدليل النقلي قطعا ان
يؤول النقلي فان قلت فسر الشارح التقديم بتاويل النقلي من معناه الى معنى آخر وبوليه مثاله ولا شك ان هذا الاصح لان الكلام
بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا ابتداء على ظاهر ما يليه باحتمال المعارض العقلي وحرباته بعدها وسيحقق الشارح فيما
سيأتي في عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح ملامة وقد يظن ان لا احتياج
للتاويل والتصرف في الكلام بمذهب بجامع ثبوت الامرين اعني العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيل او الكناية فان الموضوعات
الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لا لافادة المعاني الاصلية بل لانتقال الذهن منها اليها وفي هذا الجواب ايضا لا بد
من انه اذا تعين المراد باي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان المحقق الشارح
كما حققه في شرح المفتاح ان اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في المعنى الاصلي ولم يرد هذا المعنى منه وان التمثيل مجاز في الالفاظ التركيبية (معه)
كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لها قطعا **قوله** فقد ثبت انه لا بد فقد وقع في بعض النسخ
قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز
ان يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض
العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا
التوقف يوجب احتمال التطرق لخطاء في الدليل العقلي وح لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية
الى ههنا كلام ذلك البعض النسخ **قوله** وح جاز ان يكون من المتشابهات فان قلت مقتضى هذا الكلام ان بعض العقليات التي
ثبت امكانها بالعقل العقلي يفيد النقل فيها القطع في الوقوع فيها قلت لعل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقرائن القطع
فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعا اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف
ما ورد به النقل فيها ولكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي ههنا بحث مشهور وهو ان المبني لعدم
المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقليات ايضا وما لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لا يلزم ان
يكون من المتشابهات لجواز امكانه الخافي من العقل فينبغي ان يحمل لما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه و
ابطال قطع النقل بصدقه فاطلق ان النقلي ايضا يفيد القطع في العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا يخفى الا ان يقال (ولا يعيد بما ذكره ظ)
مراده ان النظر في الادلة نفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لا لاجل افادة الارادة من القائل الصادق
جزما وفي العقليات افادته لا بد في عدمه محل نظر ثانيا على ان افادة الارادة محل له لانه بعد ما علم مراد الشارح بيقين في النقلي

والنيل يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الاول فانه غير مسلم **قوله** فان لكل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما فان
جميع الكثرة لكل موجود بناء على ما يشمل الاثنين فقط كما سنذكره الآن قلت التعميم فرض وتلخيصه ان قوله وان كان كثيرا مستقل
على مقدر كما ذهب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا فظ وان كان كثيرا له وحدة ما وباطلة قوله اكرمك وان امتنع ان اكرمك
ولا يحتاج انه فلا محذور واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفي فيه تحققها في البعض
من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج اليه الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او
اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود وبين كما يفهم من
سياق كلامه في حواشي التجريد **قوله** ولا الماهية والتشخص عند القائل قيل عليه ان تشخص الباري سواء كان عين ماهيته
او غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا الكلام في الماهية وقد يوجه الاعتراض بعبارة اخرى وهي
ان القائل بان ماهية الواجب عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق
اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن ان يؤيد الاعتراض بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة
لكل موجود والجواب ان الماهية يطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتشخص
عندهم هو المفهوم الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية والسند لو اتى ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص
والسند لو اجزئية من المعاني الموجودة في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عين ماهيته وماهيته عين وجوده لم يوجد فيه
ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي
التجريد مبني على ارادة الحقيقة من الماهية ولعل ان الفرق بين الوجود والتشخص في كون الاول من الشاملة للثلثة ولو قيل
بكونه وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثانية الا على تقدير المغايرة خفي وليس عليك ما فيه لك
بصيرة في المقام **قوله** وتشخص مغاير لماهيته لكنه جزء داخل في هويته اذ لا قايل بالتركيب فلا حاجة في نفي الكثرة **قوله** الكثرة
اي بحسب الاجزاء او الجزئيات واما كثرة الصفات على القول بها فلا ينافي لعدها كثرة في الذات نفسها **قوله** والمعلولية فان قلت
عد المعلولية ما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين لان وجوده تعالى زايد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق
المعلولية في الواجب تعالى بمعنى ان وجوده من العلة وهي نفس ذاته قلت بعد تسليم ان ليس مرادهم المعلولية للغير لا تعقل المعلولية
في الواجب قطعا لان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب فليتأمل **قوله** فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع
والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني
الجوهر والعرض اذ المراد من الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت
في الخارج كانت في موضوع ويؤيد ذلك بان المعنى عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشيء
اذا انعدم اتصافه بالجوهرية او العرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الموجود الخارجي
بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا بل قسم ما هو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور

40

العامة قطعا اذ ليس يتحقق في موجود خارجي فضلا عن ان يوجد في اكثر من قسم منه واما القدم فان اريد به القدم الذاتي فظاهر
انه ليس من الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فيدوم جملة منها مبني على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو عدت
منها واريد بها ما لا يقوم بنفسه كما ينبئ عنه حصرهم اقسام الموجود في الثلثة تنبيها على القول ببقاء الاعراض كما يقول به
بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور **قوله** ما يتناول المفهومات باسرها وهذا هو الكاتب
لمنع العدم ولكون الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المص **قوله** ويتعلق بكل اذ قد ينبئ ان الاطلاق يستدعي جواز
عدم كل من الاعراض الذاتية لكل منه من الاعراض الذاتية يستلزم لها مع مقابلها المفهومات كلها اذ لا يخرج من النقيضين **قوله**
في قسمة المعلومات قيل التقسيم مفهوم المعلوم فالاولى ان يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلنا المراد تقسيم المعلوم على
المذاهب فلهذا الوجه قلت الاختلاف في الاقسام لا المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتأتى في قول الشارح
واما المتكلمون فقالوا في تقسيم المعلومات لا اتجال اضافة القسمة الى المعلومات لا وجه التقليس اي القسمة الى المعلومات كما في قرب
يوم للجمعة لان قول الشارح الى موجودات الامور العامة بالذي عز وقد يقال انه في الجميات له لما انه من تقسيم الكل الى الاجزاء
لا التقسيم الكلي الى الجزئيات فان لكل واحد منها يقع في كلامهم ولكن ان يقول الجمع بناء على الاشتمال على تقسيم انواع المعلوم من الممكن
والحادث والواجب فيه ملاحظة اقسام الاقسام **قوله** ايمن شانه ان يعلم لا اعتبار الا بهذا التفسير لان كل شيء معلوم الله تعالى
بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سيأتي فالتفسير المذكور ليقع التقسيم على راي كل فرقة وانت
خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام والفبا قد يمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شيء من شانه ان
يعلم له تعالى ولك ان تقول لا احتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلوم لنا لان كل شيء معلوم لنا بالفعل ولو بوجه فان قلت
تلك المعلومية بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لا يكفي في التقسيم المعلومية حال التوجه تامل **قوله**
تنتهي الى ثنائية ورباعية وجه التنبيه ان هذه التقسيمات اما بجعل احد قسمي التقسيم الاول ثلثيا فسمي او بجعل قسم منه قسمين
كما سيظهر **قوله** صفة لموجود سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة به او معه فاندرج في التعريف نفس الوجود ولا
على القول بانه حال **قوله** ودونا لموجود لان صفة المعدوم معدومة اي صفة المعدوم وان فلا نياني ما يجوزه من كون
الحال صفة للمعدوم في الجملة لكن الكلام في انه ما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بمعدوم ولا موجود
بالمعدوم وان اجيب بانه اذا قام بالمعدوم وان لم يتصور له تحقق تبعي ثم تحقيق والسلطة لعدم تحقق المتبوع فان قلت
اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم السداد التقيد المذكور الى لموجود اذ يغني عنه قوله ولا معدومة قلت لا نسلم
الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال وانما هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور
في التعريفات على ان صفة المعدوم وان سلم انها معدومة لكن صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا تنحصر في عدمها
القائل بحالتها لا بالتقييد المذكور **قوله** والجواب ان المراد قبل الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق
تعريف الحال على الجوهرية مثلا قلت بعد تسليم انه لا يكفي في حاليتها وصدق التعريف عليها قيامها بالموجود في المستقبل لعلم لا يتوقف
بالحال قبل وجود الموصوف فالجوهرية قبل وجود شيء من العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده ثم هذا الجواب انما يتم

اذ ما يقولوا بالحالية في جنس لا وجود لشي من افراده في الخارج فتامل قوله بثبوت المعدوم فانه لا يقول بالنفاف
المعدوم بشي او الموصوف به ينتقض بنوع ثبوت للشي للموصوف عنده قوله وهو الممتنع الساوي للممتنع فيه بحث لان الطباع الممكنة
غير ثابتة عندهم كما سيأتي فلا يصح جعل المنفي مساويا للممتنع قوله الكاينة في الاعيان اما بالاستقلال فان قلت قد مراد الكلام
في تقسيم المعلوم فيتجه جعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فنقول بقوة قول المعلوم اما كاين
او غير كاين والكاين كذا وكذا والا فتامل ليصح به اعتمادا على السياق قوله ما يمكن ان يعلم اه المعدوم المطلق ليس بمعلوم
بالفعل بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمة المعلوم قوله
ومتمايز عن غيره بحقيقته يكون بما هو هو ان ثبت انه لكل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فنقول النبرط وان لم يثبت فالمراد
بالتميز هو كل ما عداه من الانواع وافرادها واما امتيازه عن سائر افراد نوعه فنقول اما بالهوية فقط او بمجموع الهوية والحقيقة
قوله فان الذهن لا يدرك الا الامر الكلي فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة والآلات كما يدل عليه ما سيذكره
من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية اي في مختلف الشيء لم يستقم فهو مدرك الذهن في الكلي وان اراد النفس
الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة ~~بها الا ان الكلي~~ الا انه في فهذا الظهور ان صح بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات
وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان ارتسام الجزئيات المادية في الآلات واما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت
بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها ايضا على وجه كلي لكن لا ينحصر الموجود في ذي قسمين اللهم
الا ان يختار الاول ويقال هو مدرك الذهن في الكلي اضافة بالنسبة الى جزئي الفتم هويته لا ماهيته في حقيقة الادراكي
اي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التسامح الذي صرح به قوله الا الحقايق الماهية
الكلية قبل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهيته وتشخص عارض ذهني لانها صور تشخصية فالنفس تشخصية بنفس فلها
هوية تشخصية يمتاز بها ايضا فلا يستقيم الحصر اجيب بان الهوية انما يطلق على التشخص الخارجي ولو سلم عمومها فقد
دانها امر او زائد بجزئية الفهم فلا اشكال فتامل قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس الكلام في حقيقتها الطبيعي الخارجي
اذ لا شبهة فيه فان قلت لو لم يكن المدرك بالحواس يصدق عليه في حقيقته الطبيعي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بقوة
جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد
بالموجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر اي القوى المدركة فلا اشكال قوله الا ان ذلك الشي يسمى ماهية
اكتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركا بين
الثلثة ولعل هذا ابتداع ونقل لطباع الغير وسيحكم بانه تعسف قوله بل المتمايز في الخارج بماهيته وهوية ليس المراد ان
الموجود في الخارج يمتاز بماهيته وهوية في نفس البهائم التحقق الخارجي بخلاف الوجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه
اذ لا انقسام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولهذا لم يصرح بالانقسام فيه بل المراد
ان الموجود الخارجي يمتاز في حقيقة الخارجي بماهيته وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس
فان ابتداء حصول هوياتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في حقيقتها الخارجي فارتسم المجموع في الحس وكذلك

ان يكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانقسام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم في الجيلاني الفرد كمربع مجتمع من
مربعين فانه تشخصية حسب الذهن فقط قلت لا تشخصية ولا هوية هناك فان الشي اذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون
الا كليا وهو طابق... على الصادق فان قلت يصدق على ذلك الجزئيات انها ممتازة بماهيته وهوية تنضم اليها في تحققها الذهني وهو
التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الآلات
الجسمانية او لا فان الماهية الكلية الذهنية ايضا تمتاز عن ماهيته وهوية على انه قد يدعي ان ذلك التشخص مشترك بين الماهية الشخصية هذه
والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الامتياز قوله فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات فان قلت هذا اسم لكن الحقيقة
التي حكم عليها بامتياز الوجود بها هي الكلية قلت لا نم ذلك اذ لا قرينة على تقييدها بالكلية بل المراد ان الامر الحقيقي ما يمتاز عن غيره
بما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فانه امتاز بما يصدق عليه الهوية ايضا في الخارجي والا في الذهني فتامل قوله
والحق ذلك نقض الابري اي ما ارتكبا لتصحيح من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تامل قوله ليس الشي التزاما حتى اذا لا
يمكن بالغير فيه بحث لان الامكان يمنع سلب الضرورة الوصفية والوقتية ايضا ليس منشؤه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول
غايته ان لا يمكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا الا ان يقال الاحتراز فتامل قوله لكنه غير متقوم بما حل فيه ليس
المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم فيه بحث لان التقويم
ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الآخر فالاولى ان يقال انه يحل بنفسه ما حل فيه ومن اي دونه
عكس فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كما سيذكره الشارح في مبحث عدم دخول الحركة في مقولة الجوهر فتامل قوله
والموضوع والمادة متباينان اي الموضوع للشي والمادة لذلك الشي متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة في نفس
الهيولى يجعلها موضوعا ايضا الا ان يقال الاعراض لا تحل في الهيولى بالذات بل في المجموع ومما ينبغي ان يعلم ان تباين
الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر في المادة اضافتها بالمحلية للصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى الحال
الحال فيه ولذا اطلقوا ان المادة للابدان يكون قديمة واما تباين الوضع والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر قوله
لم يثبت وجوده عندنا فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل والكرامية قالوا الله تعالى صفات
حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور الا ان بعض المتكلمين
قالوا بالجواهر المجردة قوله فيلزم التركيب قيل لم لا يجوز ان يتمايزا بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التغير قوله
فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم يرد عليه انه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما يشعر
به المعنى او آخر بحث العلم من الالهيات قوله لانه انما احص صفاته وتقول فان من يسال عنه لا يجاب الا به ولو سلم ما ذكر
انما لا نم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لا تثبت الا اذا ثبت صحة الجواب وجود الجواب
ليس بلزوم للصحة قوله اذ لا يشاركه فيما غيره والصفات ليست غيره على ان القدم الذاتي يمنع عدم الاحتياج الى الغير
على الممكنات اختصاصه به تعالى قوله لا يخلو من مصادرة لان كونه احص صفاته لا فيه بحث لان كونه احص صفاته تعالى
وان سلم توقفه في نفس الامر على ان لا موجود هناك حادث لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لكن العلم به لا يتوقف على العلم

الاخفية

بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على ذلك الشيخ بوقوعه ما لجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه
الاول في الثاني قوله الاول ما توقيف اي جعل لو ترتيبهم لا وارد الحاد لو ترتيب فما هو قوله كما هو الظاهر منها اي من عبارات
الوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بيناه في مباحث العلم كيفية اجتماع العلم بداهة ابداهي الى النظر وعلى حصوله بالوجدان
فتذكر قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه ولو سلم اتحادا فلا فبداهة حصول التصور لا يستلزم بداهة العلم بنفسه
ولا باجزائه كما سبق في باب العلم لكن عند الوجدان يتضح الامر فهذا التقييد توضيحي لا احترازي نعم لو حصل تصور الوجه بالكنه لم يكن
ثبوت البداهة له على تقدير حصولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ما تقرر من ان ثبوت ذاتي الشي له لا يعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول
قوله ويكون وجوده ضروريا فيه فالتلخيص يشبه ان اراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به فقيه ان ضرورية التصديق لا يستلزم
ضرورية الاطراف فان اوجى حصوله من البديه والعيان حتى يلزم ضرورية اطرافه ايضا فيمنع ذلك مع ان الكلام لا يتم في الوجود ضرورية
هذا التصديق وان اراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم اجيب بان الكلام للامام وقد جرى ههنا على طريقته المعروفة من الاستدلال
على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان مزيفا فلا يمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول الاظهر قوله فلا اشكال في ذكر الدليل
فيه بحث لانه ان اراد بضرورية التصديق بانه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعى اعني ضرورية محمول له
وهو الوجود وان اراد ضرورية بجميع اجزائه اجمالا فعدم ضرورية يتحقق بكسبية البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم
الاحتياج الى وجود الدليل المعين لخاص فجواز ان يكتسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول ونقل على
الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتأمل قوله او نقول لا قيل يحتمل ان يكون المعنى او نقول
بعد تسليم الشق الثاني من كون العلم بوجوده كدليل مستفاد من دليل آخر بل الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لدليل
عن سائر البين ويحتمل ان يكون تصديرا لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم
بداهة تصور الوجود المطلق فاشار اولا الى الاستلزام ببداهة الوجود الخاص المحمول للموضوع وثانيا الى الاستلزام ببداهة الوجود
الخاص الرابط وانت خبير بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المص على ظاهره واما اذا حمل على التشكيك كما يدل عليه قول
الشارح فلعله لما ذا فلا ولما الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل لا يتبع تحقق المقدمة الموجبة لا يستلزم
بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز ان يكون مستفادا من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود اصلا قوله
قوله ولا دليل على ثالث ولو سلم تصور السلب هو النسبة الايجابية اي النسبة المحمولية الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود
قوله فانه الاشكال فان قلت لم لا يجوز ان يريد بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودي احترازا عما حصل من الى
وجود فلا اشكال قلت جواب مانع من محل كلامه هذا حيث قال وجوابه انا لا نسلم ان وجودي حقيقة متصورة بالبديهة
نعم انا موجود تصديق بديهي فانه جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلا للتصديق الذي هو انا موجود فلو حمل
كلام اول على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه
آخر حيث قال واعلم ان الشارح قد حمل كلام المص هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودي فحكم بان في الاستدلال
ولا يخفى ان مراد المص ههنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود وحاصله ولئن سلمنا ان تصور الوجود كسبي

لكن

42

لكن ب اشهاده لا كان يجوده ضروري ثبت المطلوب ثم اراد ان ينتقل من طريق الموصل التصوري الى
الموصل التصديقي لا لامتناع ان يكتسب به تصور وجودي بل من حيث انه موصل طولي فما فقال او نقول الخ فالتزم ههنا
ايضا وجوده متصورا بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق ايضا هذا الكلام وانت خبير بان سياق الكلام يأبى عن هذا
التوجيه اما اولا فلان الواو في قوله ولا دليل مانع عنه عند من له دربة في صياغة التركيب اذ الوجه ان يقول او نقول
لا دليل على سائر البين واما ثانيا فلانه لو قصد ذلك لكفى ان يقول لا شك في وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا فلان هذا
الوجه دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا ويصير الوجوه اربعة لا ثلثة كما قرره المص قوله فلعله اراد وكانه الا
قيل لا حاجة اليه فانا لا نقول لو كان كسبيا لكان الكسب به بدليل ولا دليل على البين الا بل نقول لو كان كسبيا لكان
العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احديهما الايجابية المشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذ لا نسلم الملازمة
فان كسبية شيء لا يستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب في بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم
قوله كذلك لا توقف على مفهومين سلبيين فان قلت يجوز ان يقال الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز قلت ان
اعتبر في التعريف معدوليتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب وان اعتبر سلبين فلا شك ان الموقوف
السلب المضاف من حيث انه مضاف فيدخل الاضافة الثبوتية كما صرح الشارح في حواشيه القديمة على ان قرينة الثبوت الذي
لو حظ سلبا شيئا عن شيء يكفي في المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية اجزاء الموقوف ان لا يكون السلب جزءا
من مفهومها وهذا لا يقتضي الوجود حتى يلزم العلم بالوجه فلا يتم التقريب وانت خبير بان هذا الى ما ذكره في جواب
التنزل الاول قوله وانه لا يقتضي تصورا وجوديا بالكنه فان قلت صح العبارة ان يقول تصور الوجود لان احد طرفي
التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودي لان الكلام في تصور
حقيقته ثم ان نسبة الوجود اليها اي النسبة الحكمية موضوع وجودي فلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار قوله
وليس يلزم هذا جواب عن قوله ايضا الخ وتحصيله ان المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضا
لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله من حقيقة وجودي ولا من مفهومه لكان اشمل وكانه لم يتعرض له لظهوره واعترض
عليه بان محل النزاع لا بد ان يكون امرا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس الامر المشترك الا المفهوم الكلي المشترك
بين الكل وهذا المفهوم قد يثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط واما الامر الآخر فهذا غير متصور لاحد من المتنازعين
فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع يثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان الامر المشترك
بحسب التصور ليس الا المفهوم الكلي وان الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بمتصور لاحد من المتنازعين قوله
ممنوع بل الحكم فيه الخ نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته
لمعناه الحقيقي كما سبق به الشارح قوله الذي هو الاثنينية او مستلزم لها ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح
قوله او مستلزم لتصورها لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لا نفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله
هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف اي تصور الاثنينية قلت يجوز ان يكون صفة للتغاير او ليس المراد بالاستلزام

الاستلزام الخارجي بل الاستلزام الذهني اي الاستلزام في التصور فلا اشكال **قوله** لم يصح الاستدلال ببداهته قبيل لجواز ان
يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد بخصوصه ثم نسبي احكام الافراد وبقي حكم الكل فيصح الاستدلال في هذه الصورة ايضا بلا دور
ويستبين لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا في نفس الامر بل مستفادا من احكام كل فرد ودوام تايخ الحكم فيه لا يبطل الا اثباته باحكام
الافراد ولو فرض مساعدة الحكم فلا يدفع كونه علاما بملاحظة مقدمات دليله ولولاها لا افيد والبتة **قوله** فيكون الجزء مساويا
للكل اي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا للكل وذلك بطل وانما قيد به لان مساواة الاجزاء الخارجية للكل في الماهية ليس بمحال
على الاطلاق فان طبيعة المياه المتعددة يجمعها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءا منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم
البسيط مساو للكل في الاسم والحد كما سيصرح به فالجزء الخارجي لا يساوي الكل في الماهية الا في بعض الصور فان قلت مقصود المصنف
ان اجزاء الوجود وما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقا لان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخلا
في نفسه وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه قلت لتلك المساواة بان هذه الارادة كما لا يخفى **قوله** عارضا لها اذ لا شك في انه
ليس منفصلا واجنبيا عنه بالكلية **قوله** فيلزم اجتماع النقيضين لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود **قوله** بوجود
مع او بعد المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان
التردد اما بالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود او مع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة في تاخر وجود
الجزء عن نفس الكل اذ الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل
وعلى الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فرد من الماهية لجزئها ويستلزم هذا تقدم الشيء على نفسه
والجواب انا نختار الشق الثاني ونقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لان الحصة الموجودة في نفسها توجد لوجود
باعتبار وجودها البعد وجود وبنفسها البتة فان الجسم الابيض ما قام به البياض الموجود ولا يعقل ان يقال قام به البياض
المعدوم اولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجود على الزمن مقدم بحسب الذات على عروض الوجود منها لجزئها المستلزم لوجودها
لما فرض ان اتصاف الجزء بالوجود قبل وجود ما تقدم الشيء على نفسه بلا محال فتامل **قوله** فليس الجزء متقدما فان
قلت فيها ف واحد غير ما ذكر بناء على ان في المعية مغايرة الشيء لنفسه وفي البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما في القبلية فلم
قلت لان فيما ذكرت فان الوجود يجب ان يكون غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة ايضا في تاخره بلا
بالاعتبار فان قلت هذا الاعتبار جار في الثالث قلت ممنوع لان ذات الشيء لا يمكن ان يتاخر باعتبار عنه **قوله**
الرسم يجب ان يكون بالاعرف فان قلت تقييده بالرسم مما لا فائدة فيه لان المعرف يجب كونه اعرف سواء كان رسما او حدا
قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء اعرف لا محالة فلا يصدق المقدمة الثانية وهو قوله
لا اعرف من الوجود فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر **قوله** اعم المفهومات فان قلت الامكان مثلا مساو له ان اخذ
اعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو اعم لا يقال لا نسلم ان الاعم منافي التفضيل بل انه لا اعم
منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق للاعم فيه جزئية مما
سواه وجه فلا يترتب عليه **قوله** والاعم جزء الاخص قلت الاظهر ان المراد انه اعم المفهومات التي يجادل فيها **قوله** وايضا

فانتقض عام الظاهر انه دليل ثان لاعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لا علة ثانية لاعرفية
الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وتحلات في تحقيق الجواب عليه **قوله** فلا وجه للجواب الا قد يتوهم هنا ان المنع
السندي مانع عن حمل الترديد ان يقال ان اجزاء الوجود واما نفس مفهوم الوجود اولا ويندفع بهذا الجواب ثم لو فرد
ابتداء بهذا الوجه اندفع بهذا الجواب وتعين اختيار انها ليست بموجودات **قوله** وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين فيه بحث
لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف
الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متاتي في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها ~~لا يستلزم اتصاف الكل~~
لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلبها لا شك ان الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع
الموصوف بشيء المستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في الوجود ايضا فان بني المستدل
لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ما ذكرته من ان عدم الجزء
يستلزم عدم الكل لم يتضح ورود النقض ايضا لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمحالة في تخلف احدى
المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يقدح في النقض وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية وغيرها للاعتراض بلزوم
اشتراط الشيء بنقيضه او تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الاخر في التصديق من ان المعتبر في التصديق شرطا
او شطرا هو ذات التصور الاخر لا من حيث العارض لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط
الشيء بنقيضه او تقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لازما لما صدق عليه التصور
فاذا اجتمع هذا التصور الموصوف مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود اصل الفساد وسواء كان العارض جزءا او شرطا
ام لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقلته في حاشية المطالع فتامل **قوله** فان اريد الوجود
بل العدم ايضا من المعقولات الثانية اشار بقوله بل العدم الى وجه تاويل افراد الضمير مع ان الظاهر فانهما لاقتضاء السياق
رجوعه اليهما وههنا بحث وهو ان كون الوجود متصفا بالعدم عند الفلاسفة انما يستتبع في الوجود المطلق وفي الوجودات
الخاصة للممكنات واما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا انه عين ذاته فينبغي ان يكون عندهم موجودا في الخارج بوجود
هو نفسه ثم نقول كيف يستقيم عندهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود الواجبي وهذا
البحث اورده بعض المتاخرين والظاهر عندي ان مرادهم بكون وجود واجب الوجود عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب
على الوجود لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه اذ لا يخفى على عاقل ان ما يحمل عليه الوجود المطلق بالمواطاة لا يمكن ان يكون
قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان ما صدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفهومات لا يمكن ان يكون قائما بنفسه وهذا
نظير ما ذكروه من ان صفات الباري تعالى عين ذاته فان الشيخ المحقق صرح في الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على
ذاته ما يترتب على ذات وصفة لا ان هناك ذاتا وصفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها و
ثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لا يكون الباري عز وجل موجودا عندهم تعالى عما يقولون الظالمون علوا

كبيرا

كبير اقلت ان اريد منه كون الوجود قايما به فهو يلتزمونه بلا شبهة وان اريد انه لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع
وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوه الخاص الذي هو عينه مواطاة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود
الواجبي وغيره تسامح وقول على سبيل التشبيه والمجاز هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة فذلهم الله تعالى في تنديع خيمهم ذلك البحث
قوله لانه معروض الوجود فانه موجود فقط فقيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا
فيلزم ان يتصف معروض الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه ان
كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل اذا كانت محمولة بالمواطاة في الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة
بالمواطاة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع ان الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جدا قوله وانما المحال
ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة فيجي هذا انما هو في الاتصاف بالمشاركة واما الاتصاف بالطبيعة فيمكن اتصاف الشي بنقيضه
كما يقال اللاشي ليس بجزئي قوله كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا في مطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا
المثال كون الاجزاء ليست بموجودات والكلام في انها ليست بموجودات قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجيا
عن الشي اي ليس المراد بها في الجواب ذلك وانما في اصل الاستدلال فلا شك ان المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشي مطلقا
والا يكون قوله فلا يكون الصفة بتمامه صفة فاسدا اذ جواز حمل الكل على الجزء مما لا فساد فيه فكيف يدعي بطلانه ثم لا يذهب
عليك ان الجواب مبني على ان الصفة في الاستدلال عام من ذلك المذكور فان قلت لو قال المستدل مرادنا الخارج القايم
فما يقول المجيب قلت يقول لا نسلم لا ذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا قايما بها اما العدم
فظاهر واما الوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول باطل
قوله وهو تصريح باثبات الواسطة المتقدمة القائلة بان الوجود لا يرد عليه النقض قد صححها الشارح في حاشيته لشرح التجريد و
ابطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمه وقد اشرنا الان الى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل
قوله فلا يصح الاستدلال اي مبنى الاصول قال بعض الافاضل لكن بناؤها تفسيرهم الحال بانه صفة قايمة بموجود لان الاجزاء
قايمة بما قام به الوجود الذي هو الكل ولا شي منها قايم بموجود اللهم الا ان يجاب بالاجابة الكاتبي وانت خبير باندفاع
هذا السوال بما حققناه في توجيه كلام من ان المراد بالموجود فيه اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد
الاول فقط حتى يرد ما ذكره قوله لان الحقيقة المشهور [illegible] ان الحقيقة غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة
قال الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية انه اذا تركب شي من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل
فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون العقل الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية
قوله بل التمايز في الذهن فان قلنا التمايز الذهني يكفي في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما
ان يتصف بوجود [illegible] او بعدمه فانه ما في الباب ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه
ايضا قلت لا محذور في الشق الثالث اذ الترديد في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجي
لها والعدم التمايز في الخارج فح يصح الترديد بين الاقسام الثلثة فلتكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود

الوجود الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل ايضا كذلك العلم بالكل وقد يتحقق
الاول قبل الثاني فلا محذور اذ لا محذور في تقدم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر قوله بل بالعدم الا ان قلت الاجزاء الذهنية
يتصف احدها بالآخر وبالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف اجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها اجزاء ذهنية
تتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل كما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاحتمال
ليس مبنيا على التنزل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها
بالمواطاة واتصافها بالعدم هيهنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم ان يصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور
بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة قوله لجواز ان يكون من الخواص الاضافية لان المركبات والمعدولات لنقصان
المطلوب من المبدا الفياض فيجوز ان يستعد الذهن الشوقي لنقصان كنه الحقيقة منه بوجود وتصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص
كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينها تودي الى الكشف على ان هذا التنزيه انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة ولما عندنا فالعلم
بعد النظر الصحيح يحصل بخلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فالامر اظهر قوله بل نقول كونه اعرف متوقف على
كونه بديهيا توضيح لمراد المص فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهورا تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية
في نفس الامر موقوفة على نفس البداهة فيها ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستلزم اياها وانما الموقوف عليها هو العلم
بالبداهة لان اثبات العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم
بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا ان يريد التوقف بحسب العلم قوله في الاستدلال على ذلك
ثالث قد نبهناك سابقا ان هذا القول علة ثانية للاعرفية الاعم لا علة ثالثة للاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد
من ظاهر كلامه فتامل قوله فهذا مبني على انه موجب بالذات تحقيق ان مراد المستدل هو اثبات اعرفية الاعم انما هو في الموجب بالذات
واما فيجوز ان يختار المختار فيض العام بالخاص ولا المختار فيض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب بالذات
لوجوب الفيض عن المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرايط التي من جملتها تعلق ارادته عدول عن مهيع الكلام
قوله انما يعرض للشي باعتبار ذلك اي التحقق في الهوية واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا
اذا كان المركب معقولا بالكنه فالظاهر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصور التي الذهنية
من انه ينتقل بالاضافات والاجزاء من الكل وذلك لان المراد بالصور التي صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة
الحيوان سواء اخذتا بالكنه او بالوجه وليس المقصود الى خصوصيات الصور قوله ثم اذا كان الاعم جزء الاخص وقد يقال الاعم
اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اكثر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون
اعرف وهذا جار في الوضعي والذهني اذا كان افراده محسوسة قوله انما البديهي بعض وجوهها فيه بحث اشار اليه الشارح في
بعض مصنفاته وهو انه يلزم الشي في المعقولات بل عدم امكانه فيعقل الشي لان الوجه صفة من الحقايق ويمكن ان يدفع بهنا
بان المراد نفي بداهة كنه شي من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون
الوجه حينئذ موصوفه قوله فيبطل سؤال ان اراد بنفيه تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه ثم ولسنده وجود الواجب تعالى

وان اراد نسبة لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود

قوله لان الناتج للكسبي اوليا بان يكون كسبيا مرددا وبالشرتا الية في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون ناتجا للكسبي

منه علم العالم بان له هذا العلم الكسبي قوله اذ قد يتصور مفهوم العارض الخ فان العارض اذا كان اضافة او مستلزما لها لا يتصور

بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو موضوعه فلا وجه لان يجاب

بما ذكرنا الآن او بالجواب الذي اوتي فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر قوله وقد يكون ضرورية اي بالكنه

كتصور الحرارة والبرودة وادعى كسبية الجميع بطا او نقول بساء قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهيا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي

في المتبوعية كما اشرنا اليه فلا يرد منع بداهة شيء من الغايات قوله وفيه نظر لان الماهية انما تحصل من وجه النظر كون الماهية

المطلقة من المعقولات الثانية اي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعا للمخصوصة لان الوجود الذهني يعرض لها

ولا يلزم كون المجيب من [illegible] المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني قوله الاول الخ تصوره انما يكون بتميزه فان قلت

هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه فقط لا لان التميز لازم للتصور بامر يميز كما افتيح

بالنسبة الى امر آخر اما اذا كان الوجه اعم المفهومات كالامكان العام مثلا قلنا الا نقول قد سبق ان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره

اصلا لا يكون سببا لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط مم نعم يرد

ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يليق الحكم باستناع تصوره وغيره من الاحكام

الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن ان يقرر الامر الاول بان تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس

غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يتعقل شيء من

الاشياء اصلا لعين ما ذكر وانه سفسطة وعلاوة ان التصور يستلزم التميز لانه يتوقف عليه قيل فيلزم الكل تصور تصديق

غير التصديقين اللذين بينا لزومهما له في تحقيق العلم المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بان الاستلزام للاجمالي و

المتفق عليه عدم استلزامه للتفصيلي قوله والجواب ان تصوره الخ وايضا توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما

يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وقيل لو سلم هذا التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد

فتوقفه على تصوره بالكنه مم بل يجب تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال له تصور الوجود بالكنه متوقف

على تعقل السلب الذي هو المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير

الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تقرر ان التصور بالوجه ايضا يستدعي التميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان

هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور والتسلسل في تصورات الوجوه فعلى هذا فتامل قوله نحن لا نم

الوجود الذهني ولو سلم فلعل الموجود في الذهن اشباح الاشياء المخالفة لماهياتها للحقيقة كما هو مذهب البعض لكن

هذا المذهب خلاف التحقيق قوله يكفي في تصوره حصوله للنفس وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض

بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا اذ لا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل قوله للوجود الجزئي

فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي

45

لا يطرقه كونها صورة وظلا لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا ما نقل اصلا قوله وليس قيام

الوجود بالنفس كذلك يعني لو سلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لا يستلزم زيادة الوجود

على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولذا لم

يلزم زوجية النفس لحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لا زيادة الحال

في الخارج كما لا يخفى على المتامل وسيأتي في تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني قوله الثانية ان المنقسم اليه فاعل و

منفعل هذا اولى مما نقل في شرح التجريد من ان الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبني على ما افاده المتقدم

من تجويز الترتيب الناقص بالاخص لان للعلول الاخير الذي هو منفعل محض موجود ليس بفاعل والمستثنى معدومات

وليست بمنفعلة على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا كما لا يخفى قوله اي يصح ان يعلم ويخبر عنه هذا الترتيب للوجود

المطلق المتناول للذهني والخارجي ولا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا

لكان موجودا في الذهن لا معدوما مطلقا واما الترتيب الاول فهو للموجود الخارجي قوله او ما به ينقسم اليه انما قيل او انقسام

او صح ان يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود بثبوت العين لان هذين الترتيبين للموجود ماخوذان من الاحوال

العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ الاشتقاق في المشتق المذكور فيهما لا يكون معرفا لمبدأ الاشتقاق في الموجود اعني الوجود

الا يرى ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل اعني التاثير بل المؤثر للوجود فان ذلك لما لم يعبر

عنه باللفظ المعين ثم قد يكون ترتيب الموجود بلفظ مشتق مرادف له فيكون مبدأ الاشتقاق فيه معرفا لمبدأ الاشتقاق في

الموجود كالثابت العين قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود وقد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود

الذي كلامنا فيه قوله والفاعل موجود الخ قيل ضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل موجود له اثر في الغير ومعنى

المنفعل موجود فيه اثر من الغير غاية الامر انه سلم انهما لا يكونان الا موجودين قوله وصحة العلم والاخبار امكان و

وجوبهما فيه بحث لان الامكان في قوله يمكن ان يعلم ويخبر عنه قضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس

هذا الامكان امكان الوجود كما يشير اليه الملحق في المرصد الثالث في الوجوب والامكان وان شئت فتامل

في قولك زيد يصح ان يتصف بالعمى وبهذا ايضا يندفع بيان الدور بان الامكان قد اخذ في كل من تعريفي الموجود و

المعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان في تعريف الموجود سلب

ضرورة عدم المعلومية والاخبار عن الموصوف وفي تعريف المعدوم يمنع سلب ذلك السبب ولا اضافة في شيء من التعريفين

الى نسبته الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف تامل قوله يستلزم التردد فيما يحكم به قطعا سواء كان معلوم الاتصاف

او مشكوكه فانا في الاتصاف لا يكون الا ما علم عدم اتصافه قطعا قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الى هذا الطريق

من الاستدلال هو المفهوم من قول الملحق فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والطريق الاول اعني قوله لانا اذا

جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه اعني قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات

ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثاني اسلم اذ قد يورد على الاول انه ان اراد الجزم باحد الوجودات

المثنى لنفي الذوات مطلقا فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم باحد خصوصيتيه فان منافا
بينهما وهو ظاهر البطلان لانا مترددون فيها لا نجزم بها واما الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل
توهم وروده على الاول لان الجزم باحد الوجودات المخالفة اما ثابتا في اذ لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس
في المسلك الثاني غير فرض الجزم لخصوصية الحكم مثلا ولا شك انه لا ثبات في وجود هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا
من غير تعيين فاطلق ان يحمل كلام المص على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات امتناع
بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيلائم سابق كلامه مع لاحقه قوله لتغير اعتقاده ايضا
فيه منافة وهي ان عدم تغير الاعتقاد ممنوع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب الاشتراك في نفس الامر وهذا انما يثبت اذا
ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع تامل قوله الوجه الثاني ان الانتقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في ا
الاعيان ولا نم انه عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول اجيب بان احتج
الزنجاني صرح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون ولقايل ان يقول سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار
الامر المشترك وان ليس مورد القسمة مفهوم احد الوجودات لكن لا نم ان قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لا يجوز
ان يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية واما باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك قوله ينقسم اليها ابتداء اشار
الى ما اشتهر من جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس
والبحر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين ان قول الشارح وهكذا تقسيمه الى وجودات الانواع واشخاصها
مما لا بد منه اذ يورد على تقرير المص ان اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التي هي وجودات
الواجب والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى الاشتراك بين الجميع والظن ان قوله
ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لا لان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعني قوله لان صيغة التقسيم
ضم مخصص الى مشترك يقتضي اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور ليس هذا هو الحيوان الابيض
لا الابيض مطلقا فلا ينقسم الى البحر والفرس وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط انما
نشا من اشتباه القسم بقيده وقد يتوهم ان الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد
انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد العرض لان قد القسم قد
يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان الابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير بان هذا انما يرد اذا
سلم ان المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض غير القسم الاول كما في تقسيم الابيض الى الانسان والجماد قوله الثالث
ان العدم مفهوم واحد وقد يقال لو سلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعا لم المقصود
به فرق ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتج الى انقسام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق
الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجودا ولا يكون
موجودا اصلا لكان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده لكان لكل سلب جزئيا حقيقيا لا اشتراك له مع سائر السلوب

46

الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل بالاتحاد في مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الاعدام لا مجرد تحقق مفهوم
مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص
مع انه لا عدم خاصة وخلاصة الجواب منع هذا الاتحاد وعلم ظاهر قوله فلكذا مقابله اعني الوجود يأبى عن ذلك بمعنى حمل الاتحاد
على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموجودات الخاصة
فكانه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر
ان مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل له في الاستدلال نعم الانسب بما قلنا ان يحذف لفظ بالذات
في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردودا بما اشرنا اليه
في الجواب قوله لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير الخ فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فكل شيء
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي ما يجزم به العقل
بمجرد النظر اليه ولا شك انه مقدمة اجنبية اعني امتناع وجود الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشيء اما ان
يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية مشكل بالهيولى فانها قد تكون موجودة
بوجود خاص تارة وبوجود آخر فتامل جوابه قوله فلا كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ رد عليه بعض الافاضل بانه
يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم
شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه ان الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود ومراده به
معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فلا اشكال اصلا قوله
ويكون نحلة الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا رد عليه بان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل
وههنا جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع
النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان
اخص منه فانه لو وجد زيد بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس بموجود بوجوده الخاص
فلا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو شانه
واما اذا لم يتصور حق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شان جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم
ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فلا نم انه لو وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس
موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا المحال المفروض ان يعدم زيد
بعدم خاص وهو سلب الوجود الخاص ويوجد بوجود خاص بغير ما اضيف اليه هذا العدم او يعدم بعدمين خاصين و
وبالجملة لا شك في تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا به فاصل الحصر

ان الظهر بين الوجود ولوازمه وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص عقلا وهذا الكلام حق لا غبار عليه لا ينافي الظهر الذي ادعى تعليله
هو الذي احد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة فالظهر العقلي فيما يكون احد طرفيه العدم الخاص بحول ثانيه المستدل لانا نقول له
فالظهر لا يسلم تحقق الظهر العقلي ولكنه تحققه عقلا فيما يكون احد طرفيه ما ذكرنه موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لا يسلمه لا يسلمه نعم
المنفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام ولذا اجيب عنه
بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتامل فيه حق التامل **قوله** ويجوز تقييد الماهية والتشخص ايضا دعوى القوة
في محل النزاع لا يصح **قوله** لا يستلزم ان ينطبق الدليل الواحد الا فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق
بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده في غير ما اورده فيه ايضا فيكفي بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح في الدليل
بيان شرح المفتاح من انه اراد بيان حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع لو شاء اثبت قاعدة الكلية لاثبتها به وسمي تصوير البرهان
الكلي بمثال جزئي ما اثبت به قلت ما ذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه في جميع ساير الجزئيات ولذا بعد تصور امر شامل ايضا **قوله**
وقد حكم على ذلك المعنى الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ابعاض الافراد وحكم لكم على جميعها والا فكل ان يقال فلا بد من ان يتصور معنى واحد
متناول للوجودات هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق في قوله فحكم الايجاب صادق الصدق في زعم المستدل فليتامل **قوله**
بل يقتضي تصوره للعقلاء مخالفة لما ذكر في المنطق من ان بطلان النقيض يمنع فرض اشتراكه فليتامل **قوله** الوجه السادس انما وجب
لان الواجب ما يجب له وجوده والممكن ما لا يجب له الوجود واصلا فلا اشتباه فظاهر بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ارتياعقلية و
الظهر فيما ذكره بلا ملاحظة اللفظ واوضاعه **قوله** وكون الشيء الواحد له وجودان فيه يفهم منه ابطال المقلية اعني ان يكون للشيء
وجودان بالفعل والمقلية احق من الاشكال الذي يكفي في جريان الوجه السادس وفي الاحقية استلزم نفي الاعم واجب ولا
بتقدير المضاف اي جواز كون الشيء الواحد واحكامه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرضه وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة
ببطلان وقوعه فالامكان بط ايضا **قوله** او زائدا عليه فيه مناقشة وهي ان في قوله وان كان نفس الحقيقة يفيد ان
ان ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجود في الشيء اولى بالنزوم لنقيض الشرط اعني كون الوجود نفس الحقيقة و
المقصود في مثل هذا ان الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اولى باستبعاد استلزامه للجزاء ويكون
نقيضه اولى بذلك الاستلزام بالفعل لزم سيما وجود الجزاء اي على تقدير وجود الشرط وهي مما لا يخفى في قولك لو اهتنى لا
تعليه يرد على عبارة المص ان نفس الشرط ههنا اولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظ ولكن اخفى من حديث الاولوية بناء
على الاستعمال الشايع في تراكيب المص فلا اقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور يتحقق الجزاء عليه ايضا فح لا يصح
نظم الشايع قوله او زائدا عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة او زائدا
عليها ثم ان قوله وان كان زائدا يترتب عليها مالا احتياج اليه لان قوله وان تكون موجودة بوجودين ناظر الى قوله او زائدا عليها
كما ان قوله لامتناع ان يكون للحقيقة الواحدة الا ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتامل **قوله** وهذا السخافة فيه الوجه السخافة ان
الاولى علاوة **قوله** انه نفس الحقيقة فيه ضبط هذا يلزم الاستغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لان عين
الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما يسمعه المص ظاهر ولعل اذا حمل على ظاهره فيمكن

ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن **قوله** مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها فيه بحث لان
قيد الحيثية لذا قصر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها
لم يبق اتصافها بالوجود فالاولى ان يقال في تفسيره مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع بان التفسير المذكور
بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث واما قوله فكانت معدومة فالزامي وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته
حاصل الجواب الذي ذكره **قوله** بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود والاقرب متعلق بتلك العبارتين معا لا بالثانية
فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول بعد وصفه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او
حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين **قوله** ومع امتناعه اي مع امتناع التسلسل اللازم المذكور في نفسه كما سيأتي في
من ادلة ابطاله ويستلزمه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما قال الشارح
وهذا الكلام مقبول في صناعة المناظرة لا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق
جميع لا يكون وراءه وجود بل كل جميع فرضت فوقها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائدا بان يمنع ذلك
مستندا بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتامل **قوله** وثانيا بل ان يقول قيل اذا كان الفارق هو الفرق في العقلية
فالقيام يمكن من قبيل التخصيص المذكور **قوله** بل الصواب ان يقال الا فان قلت على هذا ابطل الفرق الذي ذكره بين السالبة
والموجبة بان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان الحمل في الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضي
وجود الموضوع قلت المنع ههنا في الحال هو القيام الخارجي المتفرع لتقدم الوجود الخارجي والمعتبر في الموجبة هو اقتضاء وجود
الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة فان قيل بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب في جواب دليل الشيخ ان يقال كذا
وليس بصحيح لان هذا مبني على مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زائدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائدا في الخارج لزم المحالات
وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا منه وهذا ابوا في على ما في نسخة حكة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح
في حواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زائدا في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريده حيث
قال فزيادته في التصور **قوله** لا بمعنى انه موجود في الخارج فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا ان له ثبوتا للموجود
في نفس الامر ولا شك ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتامل **قوله**
وقد اعترض بان هذين الوجهين الا وايضا يجري الوجه الثاني ان يكون وجود واحد عين الماهية لا الكلام فقد يجاب عن الاعتراض
بان مقصود المعلل ابطال مذهب الحكماء اي مدعي الزيادة وقد حصل وانت خبير بان سياق كلام المص ههنا يدل على ان مقصوده
اثبات العينية وهو مدار الاعتراض **قوله** فقد يكون وجود الوجود نفسه واما ما يتوهم من انه قد يكون وجود الوجود
عند مباحث افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور
على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى **قوله** واما الوجود فهو موجود بنفسه فان قيل فيكون كل وجود واجبا
اذ لا معنى لوجوب ما يكون تحققه بنفسه قلنا لم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود

بنفسه انه اذا حصل للشيء امامن ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يمتنع تحققه بلا وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الاثر فان
فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به هنا قيل قولهم الوجود موجود بنفسه كان العقود مقتضي بنفسه ليس بشيء اذ مرادهم
انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد
في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحرك ثم يصح ان يقال كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه حقيقة
قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب بناء على ان نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق
عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك قال الاستاد المحقق يرد عليهم ان مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا
لترفيه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه
مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون قائما بشيء ولا يقبل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد
من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم مقوم لغيره وقد اشير في المقصد الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود وكونه لهم بعينية الصفات
وان مرادهم به ماذا فلا يرد ما ذكره الاستاد الا على ظاهر كلامهم فليتذكر قوله ليس المراد انه الخ فيه امكانه هو امكان ثبوته
لموصوفه بمعنى انه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه قوله فاتصاف الماهية بها لابد له من علة قال الاستاد المحقق اتصاف ماهيته تعالى
بالوجود قديم ازلا اولا وسيجيء ان التاثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث ثم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى
كونها مستلزمة ومقتضية له لكن استلزام الشيء ومقتضيه لا يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود وهذا كما يكون بوقوع ان يقتضي ماهيته تعالى
فلكون محصورة في فرد فلا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وانت خبير بان كون علة الاحتياج
هي الحدوث انما هي في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولولم تستند الصفات الى ايجاب الذات لزم تعدد الواجب ثم
فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا لم يكن له بد من علة تقتضي ذلك الشيء
مقتضيا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة الثالث انه ترجيح احد المتساويين على الآخر ثم لو ثبت
وجود وجود خاص لا احتياج الى علة موجدة له وقد لا نم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لابد لنفيه من دليل
ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يتصور ان يستغني عما عداه
بالكلية بل يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة لكن من حيث هو هو لا يكون الا جائز الحصول
ولا حصوله فلابد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات او غيره ويلزم احد المحذورين قوله واما تقدمها
عليه بالوجود ثم قيل عليه اذا جوز ان يؤثر ماهيته في قبول الوجود فيه وجود نفسها جاز ان تؤثر قبل وجودها في وجود العالم
وح لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر واجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم
يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه قوله قابلة للوجود وعندكم لا فيه بحث لانه ان اريد انها
قابلة للوجود في العقل فلانم انها ليست متقدمة بالوجود بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل اولا
ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة له في الخارج فلانم وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكمات
فتامل قوله والحاصل فيها اي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية

48

بوجه في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودة في الخارج فكانه لا يحتاج الا الى الجاعل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فقطعا فظهر
الفرق بينهما وان اشترك كل منهما مع الآخر في انه ليس موجودا خارجيا وانما قيد الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية
بما يلي وجودها في الخارج مع انه حصل الى بيان الاتصاف بها ايضا لا لاحتياجها الى تلك العلة لان القابل حينئذ نفس الحيثية معلولة بل بوجه
اللازم لكونها من عوارضه كما لا يخفى قوله لا يناسب هذا التوجيه لان الحيثية على هذا التوجيه ليست بمعنى التقدم كما يدل عليه قول المصنف
بعده الحيثية هي التقدم كيف لو كانت نفس التقدم او قريبا من هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى قوله اتى الحكماء الى قد سبق
الاشارة الى ما قيل عليه من انا لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا مانع للاتحاد فيهما سوى ان تلك الماهية تقتضي
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره فان بداهة العقل
حاكمة بان ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن هنا استدل بالعالم على وجود الصانع تعالى قوله بلا اعتبار وجوده وعدم
اي بلا اعتبار وجود لخصوصه وعدم لخصوصه فيجيء قوله والا الامتنع فان قلت يجوز ان يتقوم باعتبار احد من الامرين الوجود
والعدم فلا ينافي لزوم المذكور التردد في احدهما قلت ذكر العدم استطرادي لان التقوم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المفروض
بالمنع قوله بل كانت تابعة العدم من حيث هو هي ايضا اي مثل الماهية الواجبة او مثل الماهية مع الوجود قوله فلانم انها لو كانت
لما قبلته فخلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول القبول بالمعنى الذي يمتنع اجتماع القابل مع المقبول بل المجاز به قوله فانه نفس التصور
والتعقل المراد بالتعقل المعقود هاهنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو سامحه مما لا المحققون بان الصور الحاصلة فلا يرد
ان التصور والتعقل موجود موجود في ذهني لا وجود ذهني قوله على وجه لا شك فيه المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله
على وجه لا شك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا لان الشك في تحقق الاستلزام في الجملة قوله وايضا الماهية تغيير الدليل بعد التسليم
قوله اذ لم يكن معقولا لاحد قيل عليه البرهان الدال على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير للوجودات العينية واما انه
في النفس فلا يجوز ان يكون في المبادي العالية ويكون التفات نفوسنا اليها هناك كافيا في الحكم عليها وما يكون فرض عدم معقوليتها
المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا واقول
يمكن ان يكون علم المبادي العالية بالاشياء علما حضوريا واليه يميل كلام المص في آخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا كان
علمها بها علما حضوريا لا يكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب
عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة او معدومة علما حضوريا
فلو استلزم الوجود الذهني للزم ان يكون جميع الاشياء ثابتة في ذات الباري تعالى ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة في ذاته واكثر الفلاسفة
لا يقولون به وهو مقتضى اصولهم وان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حضوريا البتة فعلم المبادي لا يتعلق بالجزئيات المتشكلة
الحاصلة في الادراك بالآلات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم تتعقل ايضا خلا عن الوجود الذهني قطعا فان قلت هذا
انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد
في الخارجي ايضا كما سيذكره الشارح فلا فرق بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجي وان ورد على
دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول العشرة وان لم تكن مدركة بالجزئيات الا

ان النفس الكلي المتعلق بالفلك التاسع مثلا تدرك جميع الكليات بانطباعها فيها وتدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها في الآلات الجزئية
هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقي ههنا بحث وهو ان من يقول ان الوجود عين الماهية يقول الوجود الخارجي عين الماهية
الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا منع لان يقال في ارده ان الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة
في الذهن خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الموجود في الذهن نفس الماهية الخارجية فتامل قوله
او يتوجه عليه ان الالزام الا بلازم حصول نفس الماهية فيه بل الاولى ان يقال بطريق التعليق او لحاصل صور الماهيات لا انفسها وفيه تامل
فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني في الاشياء لهذا المنع عند التحقيق فتدبر قوله لا لاثبات ان لها وجودا زائدا عليها والتمسك
بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزاما للخصم لا اليقين مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب فيها اليقين قوله لما افاد حمله عليها
فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد في انه اسود لم يتبع على ما مر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتجاعا
بالكلية واما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق ممتنع بل هو محض للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفس الشيء فاسوكة
للآراء فقد ذكر في مباحث النسبة الحادثين في البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ
ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها لكان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لا فائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على
نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لا يكفي في مثل النسبة كما في كون شيء فوق شيء وامثاله فالنسبة
بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة قوله بخلاف حمل
الوجود عليه لكنا نقول افادة حمل الوجود على السواد لعدم تعقل الكنه وانما يتعرض به ههنا صريحا لما سبق منه في الوجه الثاني
قوله الرابع انه لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص قوله وكذا الثاني اذ لو كان الا فان قلت هل يجوز الاستدلال
على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال الجزئية
الوجود من الماهيات والماهيات الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة اعني الاشخاص على ما هو التحقيق
فيه نظر قوله فلما وصل الى ما لم يتل اجزاء مختلفة الحقائق بذكره سابقا قوله لا بد له من الانتهاء الى البسيط فان قلت
كيف الانتهاء اليه والحال ان الغرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد ان هذا الغرض يستلزم عدمه وانه لهذا مستحيل قوله
فلا يكون جزء الجوهر فيه منع ذلك بتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى
انه زائد في الكل قوله والتحقيق ان هذه الوجوه اما غير الوجه الاول فظاهر واما الوجه الاول فقيل لانه مثل ان يقال
الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون لا ابا وزيد قد يكون لا ابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق
ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية يقبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزءا لها لكان كذلك فيفيد التغاير
بين الذاتين فتامل قوله حتى يمكن حملها الا اي كقيام الوصف بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية
القائم بل يقتضي هوية المقوم به قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الا قيل في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ
قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حمل العرضيات مثل زيد اعمى ويجرح كلام الشارح يدل على ادعاء اتحاد الماصدقات
لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل ينفي تغاير الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان

سياق كلام الشارح يدل على انه استدل على الاتحاد والماصدق بانتفاء تغاير الهويتين بناء على استلزامه المحذور وانه اراد باتحاد
الماصدق اتحاد الهوية والا لكان دعوى الاتحاد والماصدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث
وروده على الثاني نظر وعلى الاول ان انتفاء تغاير الهويتين لا يستلزم اتحادهما بل يلزم اتحاد الماصدق ثم قد يتحد الماصدق
بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به قلنا ما حل قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطئا
فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس مصحح الحمل ولا يكفي فيه ذلك والا لجاز حمل الجزء الخارجي على الكل كما جاز العكس اذ الاتحاد
من الطرفين مع انه لا يقول به فالشرطية ممنوعة اللهم الا ان يجعل من موانع الحمل ويبين انتفاؤها ههنا قوله والقيام يكون لامر
شك قيل لم لا يجوز ان يكون الشك لخفاء في الاتحاد الذاتيين قوله ولا يذهب عليك الى اعتراض على الشارح بان ما ذكره الشيخ
بناء على ما اختاره فكيف اورده تقوية لكلامه قوله راجع الى النزاع في الوجود الذهني قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الكليات كالمعقولات والمشتقات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول
شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه نحو نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان
يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر انه لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا بان الوجود زائد
عقلا اي في التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية هنا بالمعنى الاول
قوله زائد على الماهية في الواجب قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين محتاج الى واحد هو
مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها كالمبدأية قلت الماهية
على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فاذن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو محال ويمكن ان يقال تقدم الماهية
على الوجود بحسب الذات لا ينافي في كونها مبدأ للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد فليس في
الخارج الا شيء واحد هو مبدأ الممكنات فتامل قوله مجردا عن الماهية اي عن مقارنة الماهية والوصف لها قوله او عدميا
اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة قوله اي بشرط لكن اجتماعه الا هذا التفسير للشرط المذكور على التحقيق
وفيه دفع لما يقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود في الممكن فان قلت لازم الامكان جواز ان يكون من مستحقات
الوجودات الممكنة ما انفية قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك
فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا قائما بذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة
الوجود الخاص قلت لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي نفس اتصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق فلزم
تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين
قوله واما حصة من مفهوم الكون في الاعيان اي معنى لحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما صدق
هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة للحصص افراد اعتبارية
للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الا قال الشارح في حواشي المطالع
الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول على الواجب والممكن

بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الاثر الثابت ويجعل كثرة الاثار وكمالها دليلا على الشدة وقد يناقش في التعليل الاول
بان لو ان متنقص الصوت الهوائية معاه كثيرا من الاجسام الخ في الوان منه والارتفاع متنقص النفس النباتية وكثير من الاشياء الخ
في الارتفاع منها فتامل قوله فيكون عارضا الا فيقيل لا احتياج ههنا الى ذكره المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك
يجوز اختلاف مقتضياته كالنور ولوانه كاف في تمام الاعتراض فتامل قوله كما اشتهر فيما بينهم اشارة الى ضعفه على ما حقق
في حواشي التجريد فانه في المحاكمات ولقايل ان يقول لا نزاع الماهية وجزئها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها
في بعض الافراد اولى واقدم من حصولها في بعض ولم يتم برهان على ابطاله واقوى ما قيل فيه انه لو اختلف الماهية او الذاتي
في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب على ان الاشتداد والضعف
اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان **قوله** واقول لو كانت الوجودات الخ قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمص
مبني على لزوم القول بان الوجود عين الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على المص اذ لا يلزم هذا النقل عنه بل الظاهر
من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس في ذلك
الا عند الاشعري القايل بان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة
القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكنات بل الظاهر انه من جانب الاشعري لان قوله ولان سلمنا لا يناسب مذهب الحكيم
كما لا يخفى ثم قوله في تقرير الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير
للماهية فيلزم منه نقلة الاشيا **قوله** لانه عبارة عن افتقار الماهية للوجود قيل الواجب هو ما يقتضي ذاته وجوده ليس
بمتحقق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن
نعم له بحسب الاحتمال العقلي لا ان كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور
التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يمتنع ايضا
وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ
في مفتتح رسالة التعليقات في بيان كيفية زيارة القبور وجدوا اعلم ان لهذه المسألة مقدمات ينبغي ان توقف اولا ثم يستنتج منها
المطالب وهي معرفة الموجودات الاخذة من المبدا الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء واجب الوجود الى غير
بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا من غيره هذا الكلام وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وعلا يقتضي ذاته
وجوده واما ما ذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين
حصر عقلي اي لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وان الشيء الاول هو الممكن لا ان احد القسمين محتمل صرف لا وجود
له في الخارج **قوله** والصواب ان يقال الاسمي ان الوجوب يطلق على ثلثة معان هي الاستغناء عن الغير واقتضاؤه
وجوده والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لان الذات رابعة المعنى
متقولة بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المص ان يتعرض للمعنيين الباقيين ايضا **قوله**
يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من افراده

والواجب ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب مرادهم ان ذات الباري تعالى وجود
خاص يصح كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يصح كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله الشيخ المقاصد
عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين وكما كان وفيه هذا الرد ظاهر لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون
موجودا بوجودين بل احد الوجودين هو نفس الماهية والاخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد الى المعترض
عن هذا الدفع بانه يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص ومع ذلك ما هو المقصود
لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الوجود وبينه ما ذكره البعض من ان مراتب
الوجود بحسب العقل ثلث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا واوسطها
الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود
هو عينه فانه ههنا لا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وانت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول
بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو سلمنا ان ما ذكره فنقول ذلك المقصود حاصل
لهم بكون الوجود الخاص عينه ثم ههنا كلام وهو ان عروض المطلق لكل من ان كان في الخارج يلزم ان يكون لشيء قابلا وفاعلا
لشيء واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى موصوفه ولا فاعل له غير موصوفه وهو الوجود
الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان الموصوف قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ويلزم
ان يصدر من الواحد اثنان لان اتصافه بالوجود المطلق في اثره وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان
كبيران من اصولهم وان كان عروض المطلق لكل من في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
لا حتياجه [illegible] العقل والى حصوله فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني
بان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغني ههنا من الحق
شيئا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره
هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فاي فايدة في بيان الفرق بوجه اخر فتامل **قوله** تلك
الوجودات ليست مستقلة الا ايقال مقصود انك لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب
عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير واين هذا من ذاك لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات
للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور والاظهر في الجواب ان يقال اقتضاء وجوده
للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه بل اقتضاؤه الحمل بالمواطاة
واما ما ذكره في الجواب فيه نظر لان الفرق في بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال
في الاول دون الثاني فيعد الاقتضاء بالاستقلال لا الاقتضاء لا يكفي لا الجمع وجود زيد موجود مع صحة وجوده في نفسه موجود
قوله وبه ابطلوا المثل المجردة التي نقل عن افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلي ابدي من كل نوع وابطلوا
ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التجرد والتعلق ممتنع **قوله** والجواب منع كونه الكيف الطبيعة

النوعية يقال بالتواطي والوجود مشكك فيندفع **قوله** والجواب نلتزم عدم اولا وبعد تسليمها اثارها المراد باحكام الاثار
واثارها جميع ما لها اختصاص بها فاندفع ما يقال الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني اثار واحكام
كذلك يترتب على الوجود العقلي مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود
الذهني كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بها هيئة بل كل منها شامل لماهيات
كثيرة لا يعد في الوف من خواص واحد منها واما ما يترتب لوازم الماهية فاندفع بتقييد الخارجي او ببعض الاثار وان ترتب على الوجود
الذهني وهو لوازم الماهية فحينئذ لا يترتب الا على الوجود الخارجي **قوله** كالممتنع مطلقا اي اعم من الذاتي والغيري او اعم
ما يعده الى اجتماع النقيضين والعدم ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التحقق في الاشياء فيكون المراد به الممتنع الذاتي وتعميم
احتمال آخر وهو ان يكون معنى الاطلاق تعميمه بافراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر
الخاص بعد العام كما لا يخفى **قوله** والعدم المقابل للوجود المطلق الظاهر ان تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على
ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب السلب هو البديهية كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة فسلب العدم مطلقا محالا وجود
له في الخارج واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتامل **قوله** لغوا[?] هو بعد وبيان الوجود الذهني ولم يثبت
بعد وتمام يتوقف الدليل على هذا التقييد بل تم بدونه لم يحكم بالمعادة بل اللغوية **قوله** باحكام ثبوتية المراد بها هو
المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سيذكره على ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان يشعر به
قوله فيما غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله لكونها محكوما عليها بالامكان العام فان مثال المحكوم
لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان فالمحمول الحسب المعنى وان كان بالاستئناف ما ذكرنا
لا الامكان العام فعند برهانه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج في الجواب بان المراد به ههنا قابلية
احد الطرفين وهو امر ثبوتي **قوله** او ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته الا اعترض عليه بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال
وشريك الباري ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول
للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب انه ان اريد في هذا الفرض عدم المبادي العالية فقد لا نسلم اتصاف الممتنعات
بالامتناع بناء على ان المحال قد [?] او غيره اي جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في
الخارج لجواز ان يكون ثبوته في واحد من تلك المبادي بوجود ظلي اذ الغرض اثبات نوع من التميز للمعقول لا تميز بالوجود
العيني سواء اخترعها الذهن او لاحظها من موقع كما سيذكره على ان المعلوم قطعا هو ان اتصاف الممتنع بالامتناع ليس
باعتبار المعتبر وفرض الفارض واما اتصافه به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالظاهر المدعي ان ثبوت شيء لشيء فرع
لثبوت المثبت له لا يسلم ودعوى الضرورة في محل النزاع ممنوعا كيف اطبق جمهور العقلاء على خلافه لا يلتفت اليها ولهذا
سيظهر اندفاع ما اورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني
فامكان وجودها فيه ابدي وكذا وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه
بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بانه للعدم ولو سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر بانه

للعدم ولو سلم ان الوجود موجود كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيهما بانه للوجود والا لم يتحقق احد المتضايفين
المتضايفين بدون الآخر وهذا بطلانه ضروري واتفاقي مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا **قوله** وموجودا في الجملة
اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خرج عن السوق والجواب تام لكن في توجيه السؤال
على ما قبله مناقشة ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية الخ التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي احد
الوجودين فلا يصدق قوله لو صح هذا لما انتفى تدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود
الموضوع ويستحق التناقض باعتباره اللهم الا ان يعتبر المحمول الاتصاف بها كما اشار اليه الشارح لكنه بعيد عن عبارة
المعنى فليتامل **قوله** حتى يكون قضية موجبة معدولة ليس معدولية القضية واقتضائها وجود الموضوع باعتبار حمل
المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لا
تقتضي ايضا وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال الثاني على الوجود الذهني بل باعتبار حمل لا يعلم ولا يخبر
عنه على ذلك الامر **قوله** فهذا مفهوم المعدوم المطلق الى قال الاستاد المحقق هذا الجواب سقط لان الحكم الثبوتي لا
يقتضي ثبوت المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الذهن لا يثبت له في
نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين يثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وههنا
ولكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الى آخره يثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود و
ولا ينافي هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود **قوله** ومن حيث انه متصور لم يرد به ان وجوده باعتبار
تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا
لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل **قوله** لكان انسب اذ الملازم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان او ممتنعا و
المثل التي نقل عن افلاطون على تقدير صحة وجودها انما يكون في طبائع الانواع الممكنة الموجودة لا في كل طبيعة ممتنعة
الوجود كانت او ممكنة فان عاقلا لا يقول ان شيئا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج
ازلا وابدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد الآنية الكاسية[?] من كل نوع عين الزوج المجرد
الباقي **قوله** مرتسمة عندهم في العقل الفعال فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل
هو الجزئي على وجه كلي قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لانه كلام على السند الخاص **قوله** فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد
رد عليه ان الدليل خاص من المدعي اذ المطلب انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الا
في كونه محل الارتسام فاذا اثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه نظر لانه انما يتم اذا
ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد مطلق صورة ما يفيده ويفيض علينا من المفهومات **قوله**
فالمراد بالوجود الذهني هذا الظاهر مناف لما سيأتي تحقيقه في بحث الكيف من ان الارتسام في غير العقل
الآن في بيان الوجود الذهني **قوله** فانها سالبة للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع فيه بحث لان
معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان ما ثبت سلبه عنه ولا شك ان صدق هذا الايجاب

يتوقف على ثبوت مفهوم شيء لشيء بحسب نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان يقتضي
السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق وتحقيقه ما قال الفاضل الرومي في حاشيته
المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤها وجوده
في الجملة في الذهن فلا محيص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء
وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت ولطف ان الموجبة السالبة المحمول
موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد كانت موجبة
سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول فقد اثبت فيها للموضوع مفهوم
عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا باس وبه قال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات
السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا اشكال المنتفي لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فعلا ولا ورود للبحث
ولعل ما ذكره المحشي فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبني على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول
لا تقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع
عدم الموضوع واما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان خروجها ضروري مطلقا
ثم في الشرطية المذكورة تكلفا اشارة الى ما قيل اذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة اسنادا الموضوع لنقيض المحمول لا يقتضي
وجود الموضوع او الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فاما كل منهما الى انتفاء الموضوع
في يصدق المعدولة مع عدم الموضوع **قوله** واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر مثلا منفية له في حد
ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود الخارجي
الذي لا تعقله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم منع المطابقة لنفس الامر **قوله**
ان مفهوم المعدوم امر سلبي فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا يقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه
سؤالا وجوابا فليتذكر **قوله** ليبطل طبيعة الموجبة الكلية اي يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية باطلة
قطعا مع انه في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون لبعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان يصدق الا
على الموجود الخارجي فمع تلك الصورة يصدق الكلية الحقيقية بلا مرية **قوله** اجاب عنه الحكماء ههنا بحث كثير
والاعتراضات الواردة لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فنذكرها هناك ان شاء الله تعالى **قوله** لان التضاد من احكام
الاعيان والهويات فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة
والبرودة واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بالصفات المعدومة كالامتناع وامثاله فلا اذ لا
يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية
انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا بها من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني

الاحكام

قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشياء التي كالحرارة ونظائرها
حاصلة في الذهن لا قائمة به والثاني هو الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول شيء في المكان والزمان
لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم بناء على ما اتفق عليه كلمة القائلين بان الموجود في الاذهان
ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة في الذهن بخصوصيتها مثلا
العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدي
نفعا نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفا للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم
بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية و
هو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم
قوله وما ذكر من امتناعه هو الحكم الخارجي قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين
بان القابل بشرط حصول الاثر ولا نم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقد ذكر الشارح ايضا في حواشي
التجريد ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم
في النفس المجردة بل في المادة والمادة تقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيها ما يقبله كالنار والثلج و
نظائرهما والجواب عن الاول ظ لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض
كما مر وجواب اعلم ان ههنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهي ان
الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج
موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كما يثبت للحقيقة والذهن ظرف
للوجود الذهني كما طنت به الدرية فيلزم ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية
واما اذا اختفى المنع وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام
وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا يرى انه اذا قيل الموجود
في الذهن بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم يتطرق الكلام **قوله** وتمايز الوجودات الخارجية
بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبار ما به التمايز وان لم يلزم ان يكون
امرا موجودا ضرورة تميز الاعمى بعماه عن غيره لكن لا بد من تميزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات
فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات ولعل مراده ان الخلاف في تمايز سائر المعدومات بصفحة وجه الفرق و
بناء الكلام على وجود الموجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج اي لا على **قوله** التي من جملتها
المعدومات اشارة الى تطبيق الدليل اعني قوله فان عدم الشرط الخ على المدعي وهو تمايز المعدومات **قوله** فان عدم
الشرط الخ الكلام في الاستدلال بالشكل اما لان الدعوى مهملة واثبات المهملة بالجزئية منتظم واما بناء على انه لا فرق
بين الاعدام الخاصة في التمايز وعدمه **قوله** فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم اي جزء

ولا قائل بالفصل م

فان من العلة التامة يوجب تقديم المعلول ثم فيه هذا الكلام قلت المراد بالشرط هاهنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه
الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي فنقول المراد من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان
عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه في يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب الا انه لا يوجب عدمه مع وجود
اجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهو حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية
ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا بالكلية من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم المشروط ولكان تقول
مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا
لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم عدم المشروط والاول اظهر قوله اي في الخلاف في تمايز
المعدوم اي بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التفريع ثم اعلم ان المنع يستلزم المنع وكذا الطباطبائي فلا يكون
المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الطباطبائي واعترض على قوله لانه لا تمايز الا في النقل بان الدليل على ذلك التمايز اختلاف
منتسبات الاعدام كما حققه وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرضنا ان لا عاقل في الوجود يكون
الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر واعترض بعض المحققين المتأخرين على
هذا الطرق بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز العدمات
اذ لا يمكن ان يقال كون ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في
الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي
ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية بما لها من الثبوت الذهني
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد
سوى قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام واقول اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو ان مراد المص بيان
ما هو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوا كذلك
وبين مراده انهم انما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني وان اشعر به كلام الشارح في
المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على ان ابا علي ذكر في وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن
فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيهم منه ان الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره
المص الا ان يقال ما ذكر ابو علي كلام الزامي واما عن قوله لا يمكن اجراؤه في العدمات فهو ان الاختلاف في تمايز العدمات
ليس من حيث انها عدم بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه في بقوله واما المعدومات التي من جملتها العدمات
ففي تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهني يكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار
انها موجودات في الذهن ولا يخرجها عدم خروجها بالوجود في الذهن عن كونه عدمات بل يكفيها خروجها عن كونها
معدومات تأمل فانه دقيق قوله من جملتها ان الماهيات غير مجعولة بتفريع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره

المص مع ان الاستدلال عليها واما تحقيق الشارح الذي اورده فيما سبق فمداره على عدم توسط الجعل بين الماهية ونفسها و
لا دخل لشيئية المعدوم في ذلك قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على المسئلة الاولى اي الجزء الاول من المنفصلة في
ما ذكره والحقيقة مسئلتان ثم التفريع كلام ... الحق التوقف في كلام القائل بالعكس معنى الاستلزام وهذا اظهر في معنى التفريع قوله
وانما قيد المعدوم في الخارج بالممكن الا انه فلكان الاولى ان يقيد المعدوم الممكن بغير الطباطبائي اذ الطباطبائي لا تقرر لها عندهم كما سيصرح به
قوله يعني انما كان يكثر من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعلقة للذهن فلم يصدق الحكم بعدم الكل مطلقا صحيح اولا
بالعناية وثانيا بدليل على فتأمل قوله وقيل هي مطلقا اي الاطلاق بالنسبة الى التقرر اي الماهية الممكنة من غير اعتبار تقررها معا لانه
عن الوجود واما الكلام الاول فمراده ان الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين
ويحتمل ان يحمل الاطلاق على الماهية الممكنة والممتنعة جميعا قوله يلزم كونها محكوما عليها بحثه لان الحكم ولو بصحة الاعتبار يستدعي
تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان
بالضاحك لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموجود فيه ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق ترتيبهم
العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع ان اكثر معلوماتنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود
الماهية في الذهن بكونها محكوما عليها نظر وكان قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكره ويمكن ان يقال محصل الاستدلال ان
الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان سالبة فقاطعة وان ايجابا فدائما
ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات الحكم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دائما فيلزم لها الوجود الدائمي وهو المطلوب
لكن يتوجه عليه انا لا نسلم توجه الى ماهية معدومة في الخارج فاتصافها بالامتياز في يكون باعتبار وجودها في علم الملأ الاعلى
فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا ان يفرق بان مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملأ الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز
الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى قوله اولانها ثابتة في علم الملأ الاعلى فيه بحث لما سبق الاشارة
منا الا ان المعدوم الطرفي معلوم للملأ الاعلى على وجه كلي كما هو مذهبهم فاعدلهم فهذا المعدوم الطرفي من حيث خصوصه خارج عن
الوجودين وقد سبق منا ما به التفصي ايضا فليتذكر قوله وان غايرته بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قيل الدليل
على تغاير مفهومي الوجود والشيئية الاستعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا
يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان
التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال فقيل لما ذكر ويمكن ان يجاب بان مراد
المستدل هو انه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم مرادها كالاستعمال
وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لم يستعمل فيه الآخر فتأمل قوله دون قولنا السواد شيء
والسر فيه ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت لشيء دون الآخر قوله اي الذي ينفي كون المعدوم اي
لا حاجة الى التخصيص ببعض المعتزلة ولعله اشار على ان الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة
قائلون بالتغاير اي الذات بين الذوات وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الرازي كما يدل عليه سياق الادلة

قوله لا اشتراك بين الذوات المعدومة فيه بمنزلة الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى الطلاع للفهم والزاما له ولا يخفى
انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي ما ذكره بعيد هذا قوله ولا وجود ما والا لزم التسلسل كما مر
مشروحا في الدليل الرابع على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت
كما لا يخفى قوله تخييل الاثنى وانما قال تخييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثاني
وهو اختلاف المقدمتين مفقود فيهما قوله قلنا بل هو اعم من الوجود اي قلنا على خلاف المعتزلة فلا غبار كما توهم من حكم بان
لفظ قلنا سهو من الناسخ فالاولى قيل قوله الذوات المتقررة عندكم في العدم قبل التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا
فان اريد مطلق الذوات المتناولة للمعدوم والغير المتناهية والموجود المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث
عند المعتزلة ايضا فكل موجود مسبوق بالعدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدوم والموجود معا لا انها مختصة بالعدم
كما ظن القائل وبهذا التقاول لم يسبق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن ثم تخصيص تجوز الذوات الموجودة بكونه في العدم
ايضا لانه الانسب بالسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية
عليه غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق فلا حاجة الى قوله مع انها اذا افرزت بدون ما قد خرج الى قوله والاكثر
من غير جمع في العبارة بين حرف الترديد ومن وهذا وان كان مخالفا للقاعدة لكنه في عبارات المصنفين تامل قوله فتكون ايضا
متناهية لا يخفى ان الجملة الزائدة وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو تم لدل
على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه جدا قوله فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان يقال المراد بالكل
اي الاكثر والاقل متناه قوله ونقض بمراتب الاعداد فان اجيب باشتراط الثبوت في الكلية ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا
كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع هو الوجود فمن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون
في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق
في التقسيم فالاولى ان يسقط حديث الكون من البين قوله وان اكتفى الخ اي لم يشترط كون الذي ابدتقدم متناه قوله مع ان
كل واحد منهما غير متناه اما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظ واما مقدوراته عز وجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق
المعنوي الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد
بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها ان قدرته تعالى لا
تصل الى حد لا تتجاوزه ولا تتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى
قوله الثابت الذوات المتقررة فانه في سياق المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن بالثبوت محدثا بمعنى المسبوق
بالعدم لا يمنع كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الزامي
فتم قوله وانه في غاية الضعف اذ لا نم اي يجيب عنه بان معنى كلام الاكثر ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات
نفسه مثبت والموصوف بالعمى في البصر مثلا بل البصر بغيره اي بصره متصف بانه عديم ضوء ايضا موصوف

بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الابهام ولنا ان نقول لا نسلم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف
بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر على انه ان الموصوف بصفة نفي وجوده منفي لفرانه غير ثابت فانه المتنازع فيه بل
هو منفي بمعنى انه غير موجود ولكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المقابل عندهم من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات
انما يثبت بالاطلاق في المنفي كما المنفي عليه فليتامل قوله لناسب لو تباينت يمكن ان يقال فيه ما سيذكره في الاقتضاء
اقتضاء الاثنينية بشرط العدم تامل قوله جاز ان يعرض لكل واحدة منها اي بالنظر الى نفس ذاته فيلزم جواز تعاقب الكثرة والسكنات
عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبهما
نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفي قوله متباينة لا مور فيه بحث لا نم لان السؤال يرد بالنظر الى تلك الامور المحارة
للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضي شيئا منها والامور الخارجية اما هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع
انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز
قيام الحركة بالمعدوم بل بالسين بموجود فبعد تسليم ما انتهى لزومها بحاله والوجهان يقال الانافي الصفات الثابتة فيجوز
ان يكون عدم ثبوت تلك الامور المتباينة للماهية المشتركة كما ادعي عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا يبعد ذلك فان التشخص مميز
الموجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان متميز الصفة المتقنة الغير الثابتة المعدوم الثابت ادما قوله وقد يقال الاقائل
الشارح الابهري حيث قال ان اريد به ان ذوات ماهية السواد الكلية هل هي متصفة للوحدة والكثرة او لا فالمختار ان الماهية الكلية
لا تتصف بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم موردا للمتقابلات اذ الصفات والمتصفات لا تتوارد عليه حال العدم
بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع
الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال قوله ينفي المقدورية فان قلت على تقدير التعلق بعدم
ثبوت المعدوم كيف يتحقق المقدورية وبم يتعلق الفعل قلت يتعلق بجعل الذوات على ما سيجي من كون الماهية مجعولة
وان كما لنا لتحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على التحقيق ان التاثير في الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق
قوله والوجود حال فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام ايضا لانه انما يعترف الخصم بان الوجود حال لو لم
يمنع الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان التاثير في الحال فالاولى ان يقال في ابطال كون
التاثير في الوجود ان الوجود ليس بموجود وكما قيل في ابطال كونه في الاتصاف ان الاتصاف امر عدمي الا انه لا يتم على راي
القائلين بوجود الوجود قوله لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود
فيها فننقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف
الماهية بالوجود دون سائر الافراد ويشير اليه الشارح في بحث الوجود قوله وفيه بحث قيل في جنبه بحث فان قدرة
الايجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان هو
الاثر ليس الا [illegible] لم يكن اثرها موجودا وكان الصور المحسوسة صورا للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل ان يكون
للاعدام المحضة صور محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المحضة وجوابه المنع تعلق قدرة الايجاد بالذوات

على معنى جعلها ذوا وانا وبالوجود على معنى جعله موجودا والمثبت يتعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر وهو الذات
باعتبار المذكور موجود بلا رية فتامل قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا قيل لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عموم
الثبوت فالاعيان ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللممتنع فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد بيان العموم على
وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفي ما لا ثبوت له لا امكانا او ممكنا كاطيا فالنوض بثبوت الممكن المعدوم في اللزوم على الابد
منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه قوله واعلم ان الاظهر ان وجه
الاظهرية ان صدق مفهوم المنفي على افراده اللازم على هذا التقرير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي
على افراد المنفي اللازم على التقرير الاول قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا اي كما يطلقون المنفي على المنفي اي
يطلقون لفظ المنفي على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وح اما ان يكون مساويا الا بناء على توهم ان معنى ايضا
كما يطلق المعدوم على الثابت اذ ح لا احتمال لمساواته على ان معنى قوله وح حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ ايضا او
نقول انه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شايع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل ان اطلاق المعدوم
على المنفي كيف ان يكون بالاشتراك اللفظي بان وضع بوضع آخر بازاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت
على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفي لا يقال الاطلاق على المنفي والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول
يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل جدا والاقرب ان يقال
لا دفع قيل ولك القايل لا اشكال في ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا في عموم الاول لان
نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى قوله فالمطلوب حاصل اراد به اصل المطلب وهو ثبوت ذات
المعدوم بثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت بهذا ما ذكر
في الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله مردود قلت مثله مقبول في صناعة المناظرة فكان السوال يتضمن مثله دعوى
عدم ثبوت اصل المدعى اصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في الحاشية قوله على انه معنى النفي عندهم
سلب الثبوت فلا محذور في عطف الجانب على المنفي قوله وعندهم ان الثابت ظاهره ان هذا قول كل القايلين
بثبوت المعدوم و ما سنذكره في آخر المقصد السادس من ان كل اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم الها يبطل على انه قول البعض
الا ان يؤول بما سنذكره هناك قوله وليست ثابتة عندكم في العدم فان قلت لا نسب بقوله فيما سبق وليست ثابتة
عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ما ترك قوله في العدم فما وجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى ثبات
الاحوال وهم يقولون بانها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به طلابة كلام الخصم
الذي اورد قوله في النقض لا ردا عليه كما يدل عليه النظر فيه قوله وكانه حصل الوجود بالذكر اقول قيل مآل هذا الاعتذار
ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم الا وليس بجال والاظهر من السياق
ان مآله تحقق الزوجية واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالية باعتبار قيام الوجود بالموجود
في الجملة ولعله ان الاحوال خلافا في انتقاد ثبوتها بل ولا اتفاق في الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال قوله

لزم اجتماع الوجود والعدم قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير ان يقوم بالجواهر ومثله جائز في
الوجود فلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت الا تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم
في العدم الذي ادعى فرديته في البداهة وتجويز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للفروض والاتفاق
فلا عبرة به والحاصل ان مبنى القيل على النقل عن الاضافة في وجود المعدوم فلا نقل قوله ولا في العدم لان المعهودات
التي يسميها البعض احوالا امور اعتبارية ليس من شانها ان يعرض لها الوجود عندكم فيجاب فقيل المصنف وانتم انما
تقولون بثبوت الصفات الممكنة قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت في الممكنات
والحال عند القايل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القايل بالحال فلانهم انما يخصصون
الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت قوله يدل على نفي المرادية ايضا لان الارادة كما سيجي في مباحث
الاعراض لا تتعلق الا بمقدور مقارن عند اهل التحقيق قوله كما سيأتي تحريره في المرصد الثالث فيه بحث وهو ان الذي يأتي
تحريره فيه هو ان الامكان موجود في الخارج فلو بني الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوما
فيه قوله بل هو امر اعتباري ليستقر في مباحث الحدوث على ان الامكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءا من مفهوم
وان تغيره بسلب الضرورة تغير باللازم فلو بني الوجه الثاني على ان الاتصاف بالصفة الثبوتية بالمعنى المذكور يستدعي ثبوت
الموصوف كما هو المشهور لم يتجه في الجواب منع كونه ثبوتيا بل الجواب اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت
الموصوف كما هو المناسب لاصل اهل السنة او منع اتصاف المدعى قبل وجوده في الخارج وفي الذهن بالامكان كما هو
المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سنذكره هناك قوله ببعض ما نقض به الوجه الاول وهو نفي المنفيات
قوله او منع كون الغيرية صفة ثبوتية وان قال به مشايخنا القايلون بان الصفات لا هو ولا غيره كما سيجي في
موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على ان الغيرين موجودان ينفك احدهما عن الآخر في الوجود او في الحيز
لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة قوله فقد رجع الى الوجه الاول وان حمل كما قولهم ان التعين صفة ثبوتية يرجع
الى الثاني الا ان التعين عند المتكلمين امر اعتباري كما سيجي قوله هذا الجواب لفظي نقل عنه ان هذا وان ذكره المعلل
الا انه اراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم قوله يطلق على الموجود فقط قيل لا على وجه الترادف بل على وجه
التساوي اما عند الحكيم والنصيبي فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة
ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدي حيث قال مذهب اهل
الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب ابي الحسين في التعيين
هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان يحمل كلامهما على التساوي ومنع قولهم هو حقيقة في الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق
الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا انه علم الموجود ثم سياق الكلام يشعر بان المراد تعيين ما وضع له الموجود
بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه قوله ويلزمهم المستحيل اقيل عليه ان اراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل
وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد مر في مبحث العلم باعتقاد ان الشيء على ما هو ان الشيء يطلق على المستحيل

كنه وان اراد به يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيتناول الموجود والمعدوم
والمحال والممكن والجواب اختيار الشق الاول ومنع المنع بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلا عليه بما سيجي الآن
واما ما ذكره في توضيح العلم فالمراد به كما نبهك عليه هنا ان الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتم بينهم موافق لكلام
قوله الا ان يقيد لو المستحيل لا يعلم صرح به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجي تحقيقه في مباحث العلم قوله وقال
هشام بن الحكم خطابة نسخة موزونة على انه يح لخطاب الحكيم ولكن قاريها على الحاشية متقيدا بالاستماع كما ذكره الشارح لان
خطاب الحكيم بلا استفاضة نسخ هشام من المتن قوله فابلوه بالانكار لما بين المدعى بما ذكره الشارح الا ان اوضح اليه
قول المص وكذا فلتك الا ان المكتفى بالقبول والمقابلة بالانكار يتفقان على تقدير عموم الشيء ايضا قوله ينفي اختصاصه
بالقديم فان قلت الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة ايضا
وكذا تدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعى الاصح قلت الدلالتان ممنوعتان
اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا تستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية واما الثانية فلان غاية ان يكون لفظ
الشيء عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص بالقديم لا يكون لها مانع كما لا يخفى قوله ينفي اختصاصه
بالجسم فيه ان ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود ايضا او تمام الآية ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله والذي سيفعل معدوم الآن ولعل المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم فتأمل قوله متغيرة
بصفات الاجناس قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ
لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية
والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقائق لا تمام حقيقتها كما تحققه وانت ودليل العارض لا يمنع الاختلاف
بالحقيقة كما في الحقائق المشاركة في الوجود ومع لا يرد شيء مما ذكره وبهذا يبطل ايضا تمسك ابن عياش على التزامه بانها
لو كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بالصفة معينة لا يكون لذاتها ولا لصفة اخرى والا تسلسل و
لا لفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم مسبوقا للتحيز الى ... وهو باطل
بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة قوله اي الصفات
على الاطلاق اي سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم
فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به قوله هو لطيفة وما يتبعها المراد من الصفات
المتمية لها الا في ما هي من مقولة الاعراض والعبرة الاعتدال النوعي او القوة التابعة له فلا يرد صفات
الباري تعالى ونحوه نقضا ولا صفاته الثابتة لحيوته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه
اعتباري وفيه تأمل قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصري كما
سيأتي قوله الكون غير الحركة اي لا يتخيره هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون قوله انه احد الاربعة
يسمى في بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث في المسبوقية قوله بالتحيز بشرط الوجود تفريع

56

لا على التحيز اما ما سبق فقد علم من حكمه تبعية التحيز للوجود وهذا التقييد قوله الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد
لا للمحل فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد في المحل صفة له كما قيل في نظايره من حصول
صورة الشيء في العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في اول البيان من موقف المطول قوله
وهو الحصول في المحل لا يخفى ان هذه الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي عدها من الانواع الثلثة الاول لان
الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك قوله باثبات العدم فيه الظاهر انه
يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس شرط للحال والظاهر من الاستدلال الثاني ان النزاع في كونه صفة
زايدة على المعدوم في الخارج ... مع بعده جدا او بانه صفة عدمية كالعمى قوله واتفق من عداه استدلوا
على ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زايدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب
والا لدامت المعدومية او لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغي ان لا يكون
الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل لو فرق البصري بين هذه الصفة وبين ساير الصفات
بان هذه لا تحتاج الى السبب لكان له ذلك وفيه تأمل ظاهر قوله والكل اي جميع القايلين بان المعدوم ثابت و
متصف بالصفات فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القائلين بان
الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تتصف الجواهر بالعرض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت
العالم عندهم جميع ما سوى الله من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اي مفيد الوجود كيف يتصور الشك في وجوده
والموجد لا بد ان يكون موجودا بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيدها
الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل اولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة العلم بالصنع
قوله قال الامام الرازي انه جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات العدمية اذ كما يجوز
ان يتميز الموصوف في العدم يجوز ان يتميز الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة قوله نياح
السفين سابقا من الاستاذ المحقق نياح بالتاء المثناة من فوق من نجوم الارضين وهي صدودها ونهاياتها
على ما ذكره الراوي ومعناه ظنا ... والمقصود ... منه الى الوصول اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صححه
بالنون من النجم قال وهو صد الارض لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم من صححه بالفاء من المفاتحة والظاهر انه
تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى قوله مع ان الامتناع الا واذا لم يعد من الاحوال بناء على
ان المتميز في الحال ان يكون الموصوف به من شانه ان يوصف له الوجود او على ان يتميز بالا تقتضي الا ... عدمه تخرج
من التقسيم اذ لا يندرج في الحال ولا في الموجود ولا في المعدوم مطلق وقد ابطل متفق على بطلانه قوله والا
اتصف الشيء بنقيضه ظاهر كلامه يشعر بان المراد بالنقيض نفس العدم فكانه انما سماه نقيضا للوجود بناء على
اعتقاده وظاهر لا على اعتقاد المستدل لانه ... للحال ... عندهم وهو قال بنافيه لكان ... ويمكن ان
يبنى كلامه على ان اتصاف الشيء بما ينافيه يستلزم اتصافه بنقيضه الا انه لكن قوله في الجواب بان يقال الوجود عدم لا ...

عن توجه اباء عن هذا التوجيه فان قلت الكتابة من افراد اللاكاتب فقد اتصف الشي بنقيضه اتصاف الوجود باللاوجود
قلت وان يقول هذا ابتداء ع وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق عليها وحق ان
الصفة هو اللازم كما بيد المتكلم وهو في غيرها لا يقال ثبوت الشي للمنفي يستدعي المغايرة بينهما لانا نقول المغايرة
الاعتبارية كافية فان كل ذي صادق وان كان غير مقيد **قوله** فلنا موجود ووجوده نفسه فيه بحث اذ لو كان الوجود
موجودا لم يكن واجبا والا تعدد الواجب فيكون ممكنا فيرد وجوده ويتسلسل لان ولبلا الزيادة يعم جميع الممكنات فان
قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية يكفي في انقطاع التسلسل لا يخفى
على المتامل قلت قوله فان كل مفهوم الدليل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة
الخارجية فثابت في الكل هذا وقد يعترض بان الوجود عين للذات ووجود الوجود لو وجودها فلا شك في المغايرة بينهما
وبان هذه الشي من المقارن الفاسد ولذلك فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق منا في تحقيق منع قول الفلاسفة
بعينية وجود الواجب لذاته سهل عليك دفعها فكيف تذكر **قوله** وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس
زايدا على ذاته فان قلت عدم العروض لا يصلح مميزا عن الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولا عن شي اصلا عند
الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المطلقون بهذا الدليل معترفون بزيادة في الكل فيتوجه المنع عليهم على ان
الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته
قوله او معدوم قال شارح المقاصد الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود
الانسان فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر فيتسلسل وان اريد بكونه
موجودا بوجود هو نفسه هذا المنع فحق وان اريد به انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود
في حالة الوجود **قوله** فرضنا الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا اي تركيب السواد من اللونية وقابلية البصر
او علم الاطلاع على ذاتيات الحقايق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح في
بيانه وذلك لان خصوصية الفصل مجهولة فيطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة وقد بني كلامه
على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور من الحقايق **قوله** و الالم يلتئم منها حقيقة واحدة لم
لقايل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالطبع على قيام الآخر به من
غير ان يقوم احدهما بالآخر وايضا لو تم هذا الدل على قيام احد الجزئين بالآخر على تقدير كونهما من الاحوال
ايضا فيلزم الفساد الذي يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالآخر لا ينافي
الماهية الواحدة ووحدة حقيقته انما يلزم اذا كانا موجودين او يقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير
القيام بالتبعية في التحيز ومثبتو الاحوال لا يفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القيام فيكون ويلزم الزاما
يمكن ان يصح ما حكى عنهم من التجويز بان القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكر لا بالاختصاص الناعت ويمكن ان
يدعى ان المفسر بما ذكر قيام الموجود لا مطلق القيام لان التحيز مطلقا يتبع الوجود عندهم كما يشير اليه في الدرس

السابق

57

السابق **قوله** وان عدما معا او احدهما لفظ معا عبارة الشارح ذكرها بينهما على ما هو حق العبارة لان في كلام المصنف
عطفا على المرفوع المتصل من غير تاكيد هذا وقد يقال لم لا ان تقوم الموجود بالمعدوم محال لكن تقومه بما ليس موجودا ولا
معدوما محال ايضا فان العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب انه محال لكونه يجاوز الى الثبوت والثبوت حد العدم
يجوز كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانا التعجب
منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد
المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل هو اخص منه فتامل **قوله** او منع الملازمة الاولى بتقديم منع الملازمة كما
هو قانون المناظرة وقد ذكره في بحث اللزوم في شرح المطالع ايضا الا انه اخره هو فاحسن انتشار الكلام فتدبر **قوله** او تقوم
الاول بالآخر وجه الانحصار للاول اي قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وقوع الفصل نقا لوجه
انحصار قيام الجنس بالفصل كونه متقوما للجنس **قوله** ولو علمنا ان بهذه الصور الى فان قلت خلاصة الكلام ان امتناع
مطابقة الصور للبسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية لا العقلية وهذا ابتناء ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية مرايا
للصور الخارجية بحيث لو افرضت الصور الذهنية كانت بعينها الصور الخارجية قلت لا منافاة لان الشرح منه لما كان بسيطا
فاذا افرضت الصور الذهنية كان لكل منها عين الصورة الخارجية اي صورة البسيط **قوله** ذكر لهم فرعين اشار به الى ان المراد
بالتعريف ما فوق الواحد **قوله** ويعلل القادرية بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يقولون بان القادرية
مثلا معللة في ذاته تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى **قوله** وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة قيل كيف يكون هذا جوابا
للسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان لا صورة بعد تعالى عند ابي هاشم فنقل تجويز تعليل الحال بالحال في صفاته نفي عنه ممنوع
الصحة وقد يقال هذا تاييد للجواب الاول حيث عد المعنى المتوكد من الاحوال المعللة مع انه ليس من توابع الطبيعة
فعلم ان ما نقله المعنى من الاشتراط ليس على مذهب ابي هاشم واعلم ان الآمدي قال في ابكار الافكار اتفق ابو هاشم
ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة وكذا الالوان يوجب
احكاما او احوالا معللة واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست حيوة ولا يشترط في قيامها الحيوة ولا هي الوان كالسواد
والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من المحال حالا زايدة لها هاهنا عبارة الآمدي
فقد تبين ان افتقار الشرح في النقل عن ابي هاشم على الحيوة وتوابعها قصور بين **قوله** وانما يتمايز بالاحوال الى
لا بالذوات فاظهر اضافة فلا تنافي في الاشتراك بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات
لا ينافي من قال بحالية الاجناس والفصول كما لا يخفى **قوله** لا بد وان يختص اي لا بد ان يتمايز ويختص فالواو عاطفة
على المقدر وقيل الواو زايدة في خبر لا لتاكيد الموصوف لا للعطف على المقدر وقس على ما ذكرته نظاير هذا التركيب
قوله فالكلام في اختصاص الذات بها فيه بحث لما سنذكره في الجواب الاول انهم يلتزمون التسلسل في الاحوال ويشير
هناك ايضا ان رد الرازي مندفع عنهم فلقايل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بحال اخرى لا الى نهاية
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض

والالم يكن الاشتراك في الملزوم ملزوما للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله اعلم حصة للحال قوله فالاشتراك
في الذوات الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر اي الاشتراك الكائن في الذوات وقوله انه اثبت وجب
في الحقيقة بالنظر الى حال المنع وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس
بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات قوله وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر لا يخلو
وصفان قائمان بما يقوم به الحال لان مفهوم الشيء يقوم بما يقوم به الشيء فيوجد موجب الحال ومقتضيا لما من وجود موصوفها
فاندفع اعتراض الابهري بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود قوله او نقول انها الى قوله فيه بحث لان النقض على
الوجهين قررنا انما يتم اذ كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من خصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هي احوال ايضا مشتركة في
مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو مع جواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل بالجملة مبني
الوجه الثاني المبني للحال ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقائق الموجودة وذاتيا لها كما هو صوابه فلا محذور
في كونها معدومة ومعه فلا يرد النقض الا ببداهة كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انها ذاتيات
لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدميا ولا يلزم تقوم المتقوم بالموجود بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود
بالمعدوم ولا يلزم استحالة فان الحال كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلما حظ من الطرفين فانهم يقولون قد تجاوز
في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقائق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوها للحقائق العرضية الموجودة
ومقومات لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باختيار
ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا
يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه فيخ
تنبيه كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض في الاحوال الثابتة للاعراض اذ لو كان احدى مقوماتها موجودة لزم
قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان مقوم الشيء يقوم بما يقوم به ذلك الشيء كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة
للاعراض فليست ثابتة بها بل لحالها وان كان في الاحوال الخارجة الثابتة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم على انه لا يلزم
الحال بالمعدوم فتامل قوله وفيه نظر رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع امور
غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول
لها واثبات الصانع فمراد الامام ان يجوز التسلسل سد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه
وهذا القدر يكفي الزاما لهم قوله لانه وصف لها بالتماثل حمل التماثل على معناه الاصطلاحي يتوقف على كون
الماهية من اخص صفات النفس وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد
وبالجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا توصف بهما
فجواب الامام حق ولا يرد نظر المص قوله فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة كاف

58

كما مر في الجوهرية وتماثل الموجودات واختلافها بما به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف من الاحوال قيامهما
بالاحوال في الجملة قوله وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ دفع لرد الفاضل الطوسي على جواب الامام بان الحال وصف الموجود
ولا معدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته لا عدميته بناء
لما ادعاه ان هذا السلب عائد الى مفهوم الحال المرصد الثالث في الماهية ويراد فيها المائية وان اختلف وجه التسمية
فالماهية منسوبة الى ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار
ان تحقق الشيء بها والمائية منسوبة الى ما ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما قوله لكل شيء حقيقة هو بها
هو الظاهر ان المراد بالشيء ما هو اعم من الوجود ولو يجاز اذ الماهية تعم الموجود والمعدوم وهي المراد بالحقيقة ههنا
ويمكن ان يراد معناه الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة قد تختص بالموجود ثم قوله هو بها هو مبني
في موضع التعريف للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو رأي
جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد يمنع البناء على ما ذكر لان القائلين بان الماهية
مجعولة يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالفاعلية بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباء في بما يتعلق
بالاتحاد والمستفاد من هو هو فان هو هو كما نعلم في الاتحاد فلذا لم يقل ما به الشيء هو مع انه اخصر ويلخصه ان الماهية
عبارة عن الصورة العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي
وما يتبعه كان الحاصل بعين الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه تلك الصورة العقلية
فمعنى التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف قوله فاذا قيست الى الامور العارضة
فنقول ما فرض قياس الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست بعين الماهية ولا جزء نفسها فلا فائدة في النفي لهذا الحكم
وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العرض في المقيس اليه حال الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس
الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصيتها فعدم الفائدة مم فان حملها على الماهية ربما اوهم
انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان ثم يراد به اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ
لا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية وان كان جزءا من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا ان يقال التوهم
الجزئية في منتفض لترك التقييد بما يندفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال المراد بالنفي ما ذكره الشيخ في الشفاء من انه اذا
لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة العارض والفرض ان الملحوظ هو الماهية ليس
الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة اي وانت خبير بان قول المص وهي مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية الا هي
وتفصيلها تأباه اباء قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه قوله على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها
قيل لا يوافقه قول المص ليست الا الانسانية فانه تقتضي ان لا يكون من حيث هي جزؤها ايضا وان عمم قوله ولا شيئا
من المتقابلات الى الاجزاء ومقابلاتها كالناطق واللاناطق بالنسبة الى الانسان مثلا فلا وجه لاطلاق قوله ولا
داخلا فيها وبالجملة قول المص ليست الا الانسانية يشير الى ان المنفي اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير بان سياق

كلام المص يفيد ما ذكره الشارح الا ان يجعل لفظ ما عداها على المعنى اللغوي ويجعل اللازم على ما لا ينفك عن الماهية سواء
كان داخلا فيها او خارجا عنها ويحمل الانضمام المذكور في قوله ينضم الى الانسانية الى انضمام الجزء الى الكل وهو خلاف الظاهر
قوله لا على معنى انها ليست متصفة بالعدم كون هذا المعنى مراد المص ظ فان قوله فليست الماهية الممتزج في الماهية على مغايرة
الماهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها تتحمل فان الكلام
في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض هي بلوازم الماهية الماهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما هو صوابه ويمكن ان
يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه حتى لا يتصف بشيء من المتقابلات ويؤيده ما
سنذكره من ان الماهية المطلقة موجودة بوجود احد قسميها اي المخلوطة فتامل قوله والا لما صح لنا ملاحظة
اخرى المراد بملاحظة الاخرى ما يكون متعلقة بها اما بملاحظة او لا اجمالا او تفصيلا بقرينة سياق الكلام اذ المراد
انه لما صح لنا ملاحظة اخرى على التقدير بل اعني على تقدير ان يلاحظ ما هو داخل في الماهية او لا اجمالا وعلى تقدير ان يلاحظ
تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها مفصلة
فاندفع ما يتوهم من ان قوله والا لما صح لنا ملاحظة اخرى لا يصلح لان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة في
الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجمال لا احتياج الحكم الى ملاحظة
المحكوم به منفصلا فتدبر قوله لا لكن اتصافها سياق كلامه في العوارض المحمولة على الماهية مواطاة كما نبهناك عليه فلا …
على الملازمة ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لا اتصاف الوجود به في التحقيق فليتامل هذا
ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وانفكاكها في العوارض التي يمكن زوالها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات
في قوله ويستلزمه لشيء من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ فلا يرد اقتضاء الاربعة
للزوجية ثم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهي مغايرة الماهية لجميع العوارض الممكن زوالها وتواردها لم لا يجوز ان
قلت حقق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا تقتضي من حيث هي الزوجية بل المطلق الوجود مدخل في هذا
الاقتضاء وههنا نفي لازم الماهية كما هو صوابه فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها وانت بها نسا وبين قابلة
للزوجية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات قلت لو سلم هذه القابلية فقد عرفت ان الكلام في الماهية التي لم يعتبر
معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبار العدم فتامل قوله يعني انها ليست نفسها ان قلت لم لا يعرض لبعضها السلب ليس
يعني انها ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشيء عن نفسه ولم يقل به احد قوله لكن باعتبار
آخر هو ان يجعل الجزء الذهني الكل لا ان الطبيعة الجنسية من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها قوله لا تقتضي الى
ظاهر تفريع قوله فاذا سئل الخ على ما سبق ينبغي ان يقال ههنا معناه ان ليس نفسها ولا داخلا فيها ويمكن ان يقال
مراد المص بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية والجزئية لا مطلقه بقرينة قوله سابقا لا انها لا او منافيها اذ لا يصح
نفي مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الزوجية للثلاثة مثلا في … سابق الكلام و…
ويندفع ما ذكره في شرح المقاصد من انه اذا اريد تقدم الطبيعة ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا

الاربعة من حيث هي زوج او ليس بزوج وفي قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك ما ذكره في المواقف من
ان تقدم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب الحيثية وهو باطل لبطلان … فلا يقال الانسان بالعينية لا يمنع ولا ان انفصاله
نسبة تقتضي المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة قوله قلنا لا هذا ولا ذاك فان قلت ان كان معنى هذا
الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك كان قولا بانها تقتضي عدمها لتقدم الحيثية وقد مر انه رد وان كان معناه ان الماهية
ليست من حيث هي هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل
عليها قلنا نختار الثاني ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعم شيء ما
فلا فان السائل انما رتب العدول على الحيثية بناء على زعمه ذلك والمجيب نبه بادخال السلب على الحيثية على خطأه في ذلك الزعم
فليتامل قوله فان قيل الانسانية الخ هذه شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على
قوله ومع الكثرة كثيرة قوله قلنا من حيث هي الخ اجاب صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انا منعنا ان الطبيعة نوع ما يجب
الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في الامكنة متعددة متصفة بصفات متقابلة بل هي في طبيعة الاعم ان يكون كذلك
ولا يخفى انه انما يصح اذا لم يعتبر قيد الحيثية فتامل قوله ولو وقع بدل الخ … لكلام السائل مشعر بان مراده ان الانسانية التي
في زيد هل هي التي في عمرو ام لا فلو قال المعلل بدل قوله في زيد في عمرو لربما توهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلا
من اول الامر في قال السائل التي في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا غيرها قوله في اعتبارات الماهية اشارة
الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيرها من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يكون تقسيما للشيء الى نفسه وغيره
بل بيان ان لها اعتبارات ثلث بالقياس الى عوارضها قوله تسمى مخلوطة الظاهر ان المخلوط هي الموصوفة بالعوارض
من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب والا لم يتم الاقسام قوله ان الشخص هل هو مركب في الخارج
ولعله انه ليس بمركب فيه والا لما كان وجوده تبعيا لاستتاره به مع ان المختار الكلي الطبيعي الذي هو جزؤه ليس بموجود
في الخارج كما سيأتي ولما صح حمل الماهية على الشخص قوله وقيل توجد لان الذهن الخ اورد عليه صاحب المقاصد بان هذا
لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل يتصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل
كذلك قلنا نعم لا يمنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل
انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره
العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه بما حاصله ان المراد بالموجود في الذهن ههنا ما تصوره العقل
اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مقرونة له و
واما ان ذلك الفرض مطابقا للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع قوله ولا كلام على شيء الا بعد تصوره مطابق
فيه بحث اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة امر صادق
عليه وهو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها
في الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فتامل قوله وقيل ان شرط وجودها الا قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض

الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور الثابتة بالاذهان فان لا يثبت امتناع وجود
الجزوة الخارج بما ذكره لان الكون الخارجي ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى لا نازيادته في التعقل وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب
نفس الامر يلزم امتناع وجود الجزوي اللواحق الخارجية في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض
الخارجية بهذا المعنى ويمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل
عروض هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده انهم اعتبروا في ترتب الحال
القيام بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه قوله اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيها على ما ذكره
المص لا تقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لا يخفى قوله واحتج عليه بان الانسان لو اقتضى كذا اما
اولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا القدر لا يثبت
التجرد الذي نحن بصدده واما ثانيا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل تقيد
تمامه تجرده عن عارض الوجود ايضا فكيف يحكم بعد ذلك بثبوته وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود
الكلي الطبيعي فمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي ازلية ابدية بوحدته دليله وقوله في المدعي قابل للمتقابلات الا انه تحمل على الاطلاق
التجرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق في كلامه يعني انها طبيعية واحدة وفي التجرد يعني ان شيئا من العوارض ليس
نفس الماهية ولا جزءا منها ويكون دليله واردا على مدعاه غاية ان يرد عليه ما ورد على القائلين بوجود الطبائع قوله
مثل ما اول به اي هذا التاويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له المتقابلات وانما يعتني بنوع
بنوع يتعلق بافراده قوله كالاجناس العالية اذ لم يجوز التركيب من امرين متساويين قوله يتمايز في العقل فقط
لم يذكر له مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكر مثال له قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان
كما ان المتميز في المساواة صدق كل منهما على كل افراد الآخر كذلك المتميز في العموم صدق احدهما على كل افراد الآخر دون العكس
فليس مفهوم الكلي اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه في الاشخاص بل العام منه من وجه اذا اعتبر تقادفهما في
الاصناف الانسانية او مباين له ان اريد الافراد ما صدق عليه الانسان في الاشخاص ولا ينفع في التباين حمل الكلي على
الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما في القضايا الطبيعية وكذلك يحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم الجزئي الطبيعي مع
تباينهما اتفاقا والتباين انما يتحقق اذا صدق احدهما على ما صدق عليه الآخر قوله اذا اعتبر ما هيته مركبة منهما فانما قلت
الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد التم ماهية منها بلا احتياج الى اعتبار غير قلت اراد ان الماهية
المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضا قد تقرر ان المقوم للحيوان احدهما وانما ذكرهما في تعريفه لعدم العلم بان ايهما
مقوم له فثبت الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير قوله كالجسم الابيض المتكون لانه لم يلحقه بالسطح وهو نظير كون الجسم
اعم مطلقا من الابيض وهو ظاهر لكن الجسم مقوم له اي معنى ومحصل لان الابيض لا يحصل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم
قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الفصل وقسم على العكس فمثال المصل

يقدح ظ

جاريا مجرى الوجود ومحاذيا

60

للاول وان رجح بعضا في قوله هو المقوم للحيوان ان المبين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن
ههنا يقال فصل النوع مقوم له ومقسم للجنس قوله من علله الاربع المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة
لكن ليس المراد بالمادة ما هو الداخل في قوام المعلول فيرد الاعتراض على التمثيل بالعطلة بل يكفي ان الحال باعتبار
الى الكل شبه المادة مشابهة تامة في معدودة في اعدادها وقس عليه حال الصورة قوله قلت معنى تركب الشيء من جزءه
ان معنى الافتقار الى الشيء مطلقا هو الافتقار بالقياس اليه والا لم يتحقق في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة بل المراد
بعموم الافتقار الى الشيء الافتقار مع الاضافة اليه والافتقار مع ذاته وهذا العموم يكفي في صحة الاستدراك كما لا يخفى في العبارة
من محض قوله كنسبة العطار فان له معنى النجد بالداخلية مفهوم العطار هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا يتعقل الاضافة
بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة واعلم ان ما سوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من
كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الغاية التي هي جزء العطار والجزء
الآخر هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس ولك ان تجعل الامثلة ما يستفاد من قوله كالنفس المضاف اليه قوله
وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية مبني على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري الا انه لا يكون تركيبا من العلة والمعلول
اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العلل علة لشيء من الاجزاء انما هي جزء صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة مشابهة
الاجزاء قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة فيه بحث لان هذا مركب من الشيء مع علته الصورية او من الشيء مع
علته المادية فلا يكون المثال مطابقا او المقسم لا يحتمله فان قلت هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركب الشيء مع اوكي
علته ان يوخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى علته وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها
الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا فكذا ينبغي ان يكون المراد من تركب الشيء
مع غيره علة ومعلولا انه ان يوخذ هو من حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك في الانسان والعشرة
وكذا هما قوله من الحكمة والعفة والعدالة قد سبق تفاسيرها في اواخر شرح الديباجة ولا نعيده قوله فان النفس
الناطقة تنقل من الشارح انه يمكن ان يجاب بانه يكفي في التمايز لحكمي كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة وقد يجب
منه ما يقال في الجواب يكفي في التمايز ان يحس احدهما مع عدم الآخر فالتوقف لان البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت
واما الهيولى والصورة فلا يحس احدهما بدون الآخر قطعا فان قلت ما ذكره الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر
المجرد واما لو حمل على غيره فلا قلت ان بني التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله وان بني على مذهب المتكلمين
فالنفس عندهم هي هذا الهيكل المحسوس فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس هي السارية في
البدن سريان ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسي ايضا لان الورد مجموع الماء ومحله قوله والانسان المركب
تركيبا اعتباريا من الروح والجسد انما قال تركيبا اعتباريا لان الروح بمعنى النفس الناطقة مجرد والبدن مادي فلا
يحصل منهما مركب حقيقي وقد يقال لا بعد في ذلك كما يتالف من المادة التي هي الجزء المادي والصورة الطبيعية ولواحق الى
جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاتحاد النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالآخر من حيث ينفعل

المخصوص

والشجاعة

فاعلى

لحل منها من الآثار فتأثر النفس عن البدن كما تكيفت النفس الحالة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت او شهوانية وتأثر
البدن عن النفس مثل ان يقشعر الجلد وتقف الشعر عند استشعار جانب الله تعالى والفكر في جبروته قوله غير معقول اما ان
قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدمات بان تكون تلك العدمات اجزاء للماهية وعدم معقولية تعقلها الا مضافة الى الوجودات لا يستلزم
كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية باجزائها قلت تلك العدمات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان الثاني
لم يتعدد وان كان الاول يدخل الاضافة فيها كما مر الى ان يجي في حاشية الصغرى وان كان المضاف اليه خارجا وهي المراد
منه بالمعنى الوجودي لا المضاف اليه قوله او لم يجعل الاضافات اي مطلقا والا فلا امتناع في ذلك التقسيم بناء على وجود بعضها
قوله ويكون صدق الانسانية للخارجية الخ فيه بحث لان النفسية القابلية الانسانية انسانية وكذا في كل ماهية نفسية ذهنية
فانها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن لا لعدمه في الخارج كما زعمه وآخر ما ان الثابت لمجعولية الماهية يقول ان
كون الانسانية انسانية في نفس الامر بجعل الجاعل لا ان كونها انسانية في الخارج باذعائه الى مجعولية الهوية لان الانسان في الخارج
عين الهوية ولا كلام فيه والتابع لمجعوليتها يقول لو كانت الانسانية مجعولة لم يكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل
ثم لا يتجه الجواب بان صدق السلب لعدم وجود الموضوع في الخارج فتأمل قوله فهو ايضا ماهية في نفسه الخ فيه بحث لان الوجود
والموصوف به من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام هو في الممكنات الوجود فيه ويتعلق الجعل بالممتنع لا بالايجاد
غير ممتنع فتأمل قوله هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب قيل الظاهر ان مراد المص ان الماهيات كلها مجعولة كما ذكره في تحرير المسئلة
او لا نزاع في ان للواجب تعالى جعلا وتأثيرا في الممكن فعدم تكثر الماهية مجعولة ارتفع المجعولية من الماهية الممكنة لان وجوده
وموصوفيته ماهية والمقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل فثم التقريب وتناسب للجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر ان ليس
بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب الكلي الذي ادعي هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان
يبني الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم يكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة فاحفظه
فتأمل قوله هو الوجود الخاص الخ قيل يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل الوجود العام ضروري في ضمن الخاص
والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بان البحث في الماهيات من حيث
هي هي لا في الماهية المخلوطة كما ستعلم من التحرير قوله لا يعرض للبسيط اه قلت فعلى هذا يلزم امكان المركب من متعدد
اذ لا احتمال لتعدد الواجب لذاته فيكون الامتناع انضمام لانه كالامكان يستدعي شيئين ثم يلزم امكان المركب مما ليس بممكن
اللهم الا ان يقيد الامكان بالنظر الى امكان الوجود والمحذور هو الثاني والملتزم في المركب عندنا هو الاول قوله لوضح
ما ذكره المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل الملازمة
المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض قوله او وجودها فيه نظر لان الوجود والجعل لكن ان يعتبر
بالنسبة الى البسيط ويمكن ان يجاب بالتكلف فتأمل قوله لانا نقول وكذا الذي ذكر نحوه ان قلت لعله يقول المجعولية
هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تعلق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت
مركبة كان المجعول هوية الهوية الانضمامية فينتقل الكلام ويتسلسل بمعنى انه لا ينتهي الى حد يمكن تعلق الجعل به قوله

والاعتراض المذكور معارضة لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الاهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور
بعينه في المركبات كما نقل من الشارح وفيه بحث لان النقض الاجمالي وجهين احدهما جريان الدليل في موضع مع تخلف
الحكم والثاني استلزامه فساده محذورا والمنتفي ههنا هو الاول لا الثاني فليتأمل قوله بل لمطلق الوجود او بل المدخل له
قال آت في اقتضاء الماهية لشي والاتصاف به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبت
له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شي له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين او لا
بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق
وجودها فيه بحث لان ما مع العلة لا يجب ان يكون له مدخل في العلية فان ما يساوي العدد لا ينفك عنها ولا مدخل له
في العلية الا يرى ان الصورة المتشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء متقدم
بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود مدخليتها العلية والاقتضاء
اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود مدخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف
في مقتضى الذات وانت خبير بان الاقتضاء امر ثبوتي فالاتصاف يقتضي احد الوجودين ... يتم الكلام فتأمل قوله
وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن الظاهر ان الشافعي آت في لواحق الوجود الذهني ايضا قوله
هو المسمى بالمعقولات الثانية فان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجي قلت معناه
انه لازم لموصوفه الذي هو الماهية الكلية لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان معنى امكان
الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي وتلك القابلية والطبيعة لا تعرض الا بحسب الوجود الذهني
فان قلت امكان الوجود في الذهن ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهني
والا يتسلسل الوجودات الذهنية وليست اعتبارية صرفة حتى ينقطع قلت سبق الكلام فيه في بحث الوجود فتذكر
قوله بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الظاهر ان المجعولية هي الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدأ
نفسوا الى الفارق وههنا بحث وهو ان ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلاثة يدل على ان العوارض المذكورة
ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي الى
عارضا باعتباره وبعده محل تأمل وان اراد ان الموصوف به امر خارجي ولو كان الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود
الخارجي من هذا القسم لا من القسم الثالث اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتأمل قوله ان المجعولية ليست
نفس الماهية او فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من
حيث هي غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الابدية مع كونها
في انتفاء وجه تخصيص هذا المبحث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا
كما هو واهم قوله كان صوابا بلا ريبة واما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط فلم يريد وان امكانه بالقياس
الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفي هذا الامكان عن البسيط

لا ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها النسبة كالاحكام بل ارادوا به خاصة في ذاته كما في المركب وقد يجاب بتوجيه القول
الثالث على ما ذكره في البعد الذي كان قد هرب عنه اذ يجعلون الحاجة الى الفاعل من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة
فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية وذلك ان نقول البعد المهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثالث
في كون المجعولية من لوازم الماهية او من لوازم الوجود يعني اي ان يكون الملحوظ في عنوان البحث هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم
ماهية مركبة دون بسيطة على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتامل قوله المركبات ذات الاجزاء
المركب بالذكر لكثرة البحث فيه قوله لكن يكون قيام بعضها ببعض شرطا لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية فاعتبر
اللون المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك مع جواز الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر قوله سواء كانت
اجناسا وفصولا او غيرها اي سواء كان بعض تلك الاجزاء جنسا وبعضها فصولا او غيرها بان يكون ما به الاشتراك فصلا
بعيدا او ما به الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس الا وحمل الغير
على الاجزاء الخارجية او التعين بانها اليق قوله اي امر غير خارج انما فسر الذاتي بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو
اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة في ذاتي آخر وايضا لم يستقم قوله لا بان
يشتركا في الذاتي قوله على جواز كونه تمام ماهيتهما الكلام في مشاركة الماهيتين للتغير فالتغير انما اما الماهيتان فلا يتصور كونه
تمام ماهيتهما اذ لا يتصور التغير في الماهية الا ان يراد ما يعم التغير بحسب الاعتبار واما الفردان والفرد مركب لا محالة ولكن ان يمنع
لزوم تركيب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعينا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل في
هويته وان سلم التلازم قلنا انا نختار الشق الثاني ونقول المراد كون الماهية مركبة في ذاتها وضعيفها فذات الافراد و
وضعيفها لا يدخل فيها التعينات بمعنى ان الفرد ليس بماهية والكلام في الماهية وجوابه ان المغايرة في قوله انهما اشتركا
بغيرها ونظائرها للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وهي اعم من الكلي والجزئي وان كان المراد بالذاتي والعرضي ما هو كذلك
بالنسبة الى الماهية الكلية قوله وكذلك الوجود يشارك المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة الى الماهية
التي يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتي وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة قوله لان اللازم
المذكور المستند الى الماهية ان ... المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل ينتقض علينا من جواز التساوي واللزوم الى
غير المتلازمين كالفاعل وفيه رد ... لزوم التركيب بتجويز التساوي والاختلاف الى التعينات قوله من حاجة الاجزاء
بعضها الى بعض هذا الحكم لا ينعكس فان الكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل ما يحتاج فيه احد الطرفين
الى الآخر حقيقة واحدة والا في حاجة الشيء من حاجة العالم الى الصانع مع انه مجموعهما اعتباري وبهذا يندفع
ما يقال اذا فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهي عنهما لوجب ان
يحصل منها ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الى بعض على ان بطلان اللازم ممنوع وبه يظهر ضعف قول الشارح
وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الا نعم قد ينتقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين
في المرتبة فتامل قوله فالوا هذا الحكم دفع لما يقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي قوله

وان حمل المزاج على المعنى الحقيقي لا يلزم من هذا الحمل على ما ينبغي مساق كلامه ان يكون لكل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية
لوجود ما يوجد في المجموع ح ولعل هذا وجه التامل قوله والكلام في الماهية الحقيقية فان قلت كل ماهية لها وحدة
ولو كانت الهيئة الاعتبارية كما في جزء الصوري ايضا فتلك الهيئة لا بأس في الاجزاء فاي معنى لتخصيص ما له وحدة حقيقية
بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج من وضع الهيئة فان الهيئة ثابتة في الحقيقيات وان لم تكن جزءا والاجزاء المعدنية هي
العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج يشترط كل منهما بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الحاجة ولكن ان تقول
المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة قوله اما من جانب واحد اذ يمكن او فانه يلزم عدم
استلزام الدور ولكن الاظهر ان قوله بحيث لا يستلزم الدور قيد الاحتياج من الجانبين قوله ولا شك ان الماهية
المركبة من الجنس والفصل صفة واحدة كذلك قيل ان جعل صفة خبرا لان يكون القضية مهملة لان من المركبات منها ما هي
اعتبارية وهي غير ملائمة فالوجه ان يجعل تمييزا او حالا وواحدة هي الخبر حتى يكون القضية كلية لا مهملة قوله فاحدهما
علة للآخر المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الافتراق به ثم سيندفع قوله ولجنس
علة للفصل كما يصرح به قوله او نقول لا المراد من الترديد التخيير بين الملاحظتين في الزام التناقض قوله ولا يجب
الاستلزام اما وان جاز كون الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التي هي علة تامة للتركيبة كالمبدا الاول بالنسبة
الى العقل الثاني فتقرير ان الاستلزام معناه انما المستلزم التامة وعلى الوجوب الكلي او انما المستلزم بلا واسطة قوله
والامام يعقل الجنس بدون فصل من الفصول نقل عنه انه قال الاولى ان نقول والامام يعقل الفصل بدون الجنس
وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال منع قوله والامام يعقل والامام يعقل
فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الزمن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان ينفك عن الفصل وبيع الصورة
للنسبة ولا يرد صرف التوارد لان جواز التوارد معنى ان كلا من العلتين يجب لو وجد ابتداء وجد المعلول الشخصي به
واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان يوجد العلة الاخرى في ... وفيما صورناه انما يكون من هذا
الوجدان في المنع فتدبر قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض هذا يدل على جواز حمل التشخص على الماهية
بالمواطاة ويدل عليه كلامه في التعدد لذي عشر ايضا قال بعض الفضلاء ولا بطلان في ذلك الا بحسب التعبير لانك
اذا قلت هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعبر
بالتعين كما يعبر احيانا من الناطق بمعد له وفيه بحث اذ قد مر منه ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء وسنذكره في بحث التعين
ان كل تعين جزئي حقيقي عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على شيء فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء
بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره في جانب الموضوع وليس الا فتامل قوله اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى
وتلك الاخرى من الفصل كما هو الظاهر او الجنس فظهر انه هذا اعتبر المأخوذ بشرط شيء الذي سبق ذكره فافهم
قوله وكذا الفصل نقل عنه انه يمكن في تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه بمنزلة المادة قوله اي بشرط
انها صورة فظهر انه بمنزلة المأخوذ بشرط الشيء الذي سبق قوله فلا يحمل بعضها على بعض فان الحيوان الذي لا يكون معه

ان نطق اي لا يدخل مسلوب عن الانسان فاستحال حمله عليه كذا في حواشي حكمة العين قوله ومنها المشهور عدم
جواز حمل الطرفين لصدق على الكل فليس هذا المذكور حقيقة الحمل دالا على حمله عليه بل هو تفسير له بخاصته ولو اضافية كذا افاده
الاستاذ المحقق قوله اذ الوحدة كما في الماهيات المركبة الخارجية قوله المتصادقة بعضها على بعض نابت المتصادقة باعتبار
المضاف اليه لفاعل على اتحاد البعض او باعتبار الاسناد الى المتكلم فيها وبعضها بدل منه قوله هو بسيط ذاتا ووجودا
قيل فالفرق بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من الانسان ونحوه اجيب بان مبدا الفصل
متحقق في الثانية بلا تمايز وتعدد في الوجود والجعل بخلاف الاولى فان من قال بانحلال الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به
نفي المبادي بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الآثار الجنسية مبدا ما للجنس كان الفصلية مبدا للفصل لكن تحصل المبدا الاول
بالفصل كان نفس الثاني وتشخصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجودان متعددان وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس
متحصلا بالفصل ذات الفصل وهو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت لهذا التعين
مسماة بالفصل فصارت شخصا كان مادة النطفة مثلا او الجنين بوصف النطفة تكون مبهمة بالقياس الى الصورة التي هي
قابلة لها فاذا الجنين صار صورة الانسان تحصلت وزال ابهامها الكائن في حدثيها فاذا وجد منها الشخص اتحد النطفة والحاكم
والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك نطفة وحاكما وشخصا وآثارا مترتبة على النطفة كالنمو والتمو في التعب
وعلى الحاكم من التزيين وعلى الشخص والهوية من الرزانة والنقل للجبر مع انه قائم بانفسه قوله لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه اجيب عنه بمنع لزوم الاستقلال في الاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير مستقل لها وانت خبير بان لا وجود لها
على هذا الفرض لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يقم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودها تبعا من غير ان يقوم بها وجود اصلا
جاز تركب الموجود من المعدوم وذا بطلا قطعا قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهيات الموجودة قوله دون الامور العدمية
فيه تنبيه على ان لفظة قوله انما يصح في الذاتيات اتفاقي ولو قال انما يصح في حمل الوجوديات لكان اظهر واعترض عليه بان التفسير
المذكور لا يصح في حمل الوصفيات الوجودية ايضا كالكاتب مع زيد لان الوصف مغاير الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه واجيب
عنه انه مغاير الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج بناء على انه عارض للموضوع في الذهن لا في الخارج وايضا
ناظر مبدا ابه في الخارج فلا يتحد في ذلك كان مبدا ينتزع المحمول الماخوذ من الاشياء الخارجية في الخارج كذلك كذا في حواشي
حكمة العين فان قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبهة الحق وصين في البديهيات بذات صدق عليه الشيء فلتكن المراد في التعريف
هذا المعنى فلا يرد حمل الوجوديات قلت اطلاق هوية الشيء على ما صدق عليه ذلك الشيء اطلاق مجازي والشارح انما فسر
الهوية بذلك في قول المعترض وحمل الموجود على السواد للتغاير بمفهوميهما الاتحاد هوية لغرض ان مفهوم الموجود معقول ثان
لا هوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير في مقام التعريف قوله اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية لان مبدا الاشتقاق داخل
في مفهوم المشتق وهو هنا امر عدمي والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى من
الاعمى نفسه موجود من حيث يحصل له هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم لا يكفي في صدق التعريف على
حمله على زيد او يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه الملخص بقوله او الموهومة فمنع حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان

يتحقق للموجود هوية قلت لا امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعي انها لا تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد
مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال محالا آخر فتامل قوله ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال الشارح في حواشي التجريد
يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا اتحدت في الوجود لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة و
فيه بحث لان الامور المتغايرة في الوجود لا يكون اتحادها بحسب الذات اي ما صدق هي عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان يحمل لوكان
عبارة عن الاتحاد في الذات جاز حمل بعض الامور المتغايرة في الوجود على بعض اذ المحقق الاتحاد ذاتا ولو بحسب الفرض الا يرى
ان الانسان لو كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق قابلية العلم المتفرعة الا انه
عنه وفيه ما فيه او يقال ما ذكره في حواشي التجريد وقع من قال بتغاير الماهية وطبق الفعل وجودا والاتحاد ذاتا اي في الذات
التي تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال في حواشي المطالع لا بد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود لا بد مع التغاير في المفهوم
والوجود الذهني ومنهم من منع ذلك متمسكا بدليل والحق في صحته بالاتحاد في الذات التي تركب من اجتماع الاجزاء المتغاير
الوجود في الخارج وما لم يكن بهذا فدعاه في صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على ما صدق لم يرد في هذا الكتاب قوله
بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعتبر يعني حمل فكيف يجوز اخذه في تعريف الحمل
اللهم الا ان يحمل على التعريف اللفظي الثاني ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زيد ادنيس بالموضوع ما صدق فان الماصدق
للمفهوم لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المتشخصة لا انه صادق عليه اللهم الا ان يؤول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم
المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما وما يتعلق باحدهما والظاهر
ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغاير الماصدق عليه الآخر لكن مقام التعريف يأبى عن مثله قوله لا يجوز
ان يكون مركبة من اجزاء محمولة هذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح به في حواشي التجريد والمشهور ان الاجزاء المحمولة
قد يكون ماخوذة من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح في حواشي حكمة العين ان الانسان يطلق
على الهيكل المحسوس الى جميع النفس وهي الانسان في الحقيقة ولذا يشير اليه كل احد بقوله انا والاول مركب في الخارج
من المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل والثاني من الجنس والفصل لا غير وفي موضع آخر منه ان البدن مبدا
للحيوان والصورة النوعية مبدا للناطق ان قلت فما يقول ذلك الفاضل في مثال الحيوان الناطق قلت ليس شيء منهما جزء
للانسان عنده وان اطلق عليهما الجزء فباعتبار ان مبدا هما جزء من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا
كما حققه في حواشي حكمة العين قوله وذلك لانها اذا حصلت قبل من يقول بان الاجزاء موجودات متمايزة في الخارج
بوجودات متمايزة فليس بنفس الامر يرد عليه شيء مما ذكر اذ الصور العقلية اذا وجدت في الخارج صارت بعينها تلك الاعيان
الخارجية وتلك اذا وجدت في الذهن صارت صورا عقلية فمنع كون المركب الخارجي مركبا خارجيا ذا اجزاء خارجية ان يكون
للاجزاء الخارجية العقلية وجودات متمايزة في الخارج ومنع كون المركب الخارجي مركبا عقليا ذا اجزاء عقلية ان يكون
للاجزاء العينية وجودات متمايزة فيه فيختار ان الاجزاء المحمولة هي الخارجية بلا تشكيل وتحويل وانما التغاير بحسب
الوجود وانت خبير بان الكلام في تركب المركب الخارجي من الاجزاء المحمولة وان الصور العقلية في هذا التقرير لا تحمل على

على العلل قوله فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان اي تمام حقيقتين مختلفتين كما ظهر من تقريره فلا يرد تجويز ان
مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال نعم لزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان لكن احدهما صورة خارجية
والاخرى ذهنية وقد سلم امتناعه وانت خبير بانه يلزم من التقرير المذكور ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في الذهن لان
مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما ان تمام حقيقته في الخارج على ما صرح به القوم الا ان يقال الاجزاء الخارجية
لا تحصل في العقل بل لو حصلت فانما تحصل في الالات الجسمانية كالخيال مثلا فغاية ما يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقة عقلية وحقيقة
خيالية ولا بد لامتناعه من دليل قوله وكيف لا يبطل لو قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحي
المشتمل على النسبة قوله والا لكان كل منهما علة للاخر قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما علة لجهة الاخر بلا استحالة واجيب بان النتيجة
المذكورة على ما يجدوا من علية الفصل لطبيعة الجنس فان الدليل المذكور على تقدير تمامه انما يدل على هذا الابد لما قولهم لو كان الجنس
علة للفصل لاستلزمه ولطرحا نوع واحد وهو بط فيتعين العكس فانه مبني على ان المستلزم هو الطبيعة الجنسية فانها تستلزم
وستعرفه قوله فانه ليس مشتركا بل محصلا هناك على سبيل المنع اي لا نسلم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم
المستدل وكان الايراد نقضا عليه كفى في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الاثار قوله بل هو اثر من
اثار فصله اذا سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن اثر الفصل القريب فلا بد ان يقيد بشيء لا يوجد في الملك قوله
وما يشبه تقدم كل من الحس والحركة الا فيلزم تقدم الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهي متوقفة عليه ورد بان الموقوف
عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان ربما يحول لما شيء يدركه فبعض الحركة متقدم على الادراك فلم يطرد
تقدم احدهما على الاخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لابد من تقييد الحركة الحركة الارادية الحيوانية بكونها
لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثر الفصل القريب والافلاطون الحركة بالارادة موجودة في الفلك لكن حركة كل من الافلاك
على نهج واحد لب طلبه عندهم قوله لم يكن له فصل بهذا المعنى لا نسبة النهاية بالقياس الى كل واحد منهما والجزئية
بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا يتصور الكل في الاقسام الثلاثة فرد انه كل واحد من ذينك الامرين الساذجين
ليس شيئا منفاة قوله لم يمتنع تعدده في ماهية ليس له جنس الا فيه بحث لان الظاهر امتناع هذا ايضا تفريعا على البعض
فرون لزوم تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكره في الحاشية على المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك
جنس او حصة منه ولا يكون الفصل علة له وفيما نحن فيه لم يوجد شيء منهما محل نظر لان منع التخلف وجود العلة بلا معلول
لا وجود شيء معها من غير ان يكون العلة علة له الا يرى ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار و
الحرارة كانت الاولى علة للثانية حتى لو وجدت النار بلا حرارة لم يكن من التخلف الممتنع في شيء كيف ولو كان معنى ما ذكره
لم يستقم تعليل النوع الثالث والرابع بلزوم الا يتخلف فتأمل قوله اذ لا كان الفصل القريب بسيطا اي حقيقيا لا كثرة
فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته قوله فالاولى ان يقال انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون
مراد المص بالبسيط الاضافي لكن الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لا يكون له اثران متباينان ماهية جنس ما
والا يلزم تخلف المعلول عن علة المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه بح وانت تعلم ان حمل عبارة المص على هذا المعنى نوع تكلف

64

ولهذا قال فالاولى قوله لا يوجد في الاخر جنسية الجنسين بالنظر الى نوعين اخرين يشترك كل منهما مع كل واحد من النوعين
الاولين في جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما يجوز ان يوجد جنس كل من النوعين المذكورين لانه لو وجد لكان نوعا واحدا
ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين في النوع الاخر واما على تقدير وجود كل من الجنسين
في النوع الاخر مطلقا فلا نجوز اما يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان يكون كل من الجنسين في احدهما ذاتيا
وفي الاخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه في النوع الاخر كما هو المفروض فان اعتبر ذلك الجنس والفصل
لم يتميز احد النوعين عن الاخر بشيء منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتي في هذا النوع يميزه بهذه الحيثية عن النوع الاخر فرد بانه
عرضه لكن يرجع ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتي الماخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا منها فتأمل قوله
مشترك لان في الدليل هو تخلف المعلول عن علته قوله وفصلا خارجيا بالقاف والجيم قوله لكانا فصلا واحدا لاستناد الان
الفصل القريب هو الذي يكفي في تحصيل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا محصلا كما يشهد بذلك تتبع كلامهم والحاجة فيما ذكره
هذا الفرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة بان يقال كما ان الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا
اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يتحصل به الجنس بانفراده قوله بين الفصل والجنس عموم من وجه قدم ما فيه سؤالا
وجوابا قوله جنسان في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق
ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك
فلم يكن جنسا او تساو ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا للاخر ذاتي له والا لم يكن احدهما او كلاهما تمام الذاتي المشترك قوله
والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر اعترض عليه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام للحاصل للجنس لم يلزم من
تحققه بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الاخر طوارا ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه
الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلا نم توقف كل منهما على الاخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلثة
متوقفة عليها فلا دور ولو صح ما ذكرتم لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اذ باحد من الاخر لا يتحصل الثلثة بدون الثالث
وبالعكس بل نقول ان الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر
في تحصله وقد يوجه قولهم والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس اذا الفصل صار موجودا من حيث انه متحصل بما
حصة نوعا منه قطعا ولكن فان ماهية النوع هو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراءه كما اشير اليه في اوائل هذا المقصد فليس
ما هو خارجا من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والفصل الذي هو الفصل فرضنا مدخلا في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس
الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير خلافه وبهذا التوجيه يندفع البحث المذكور لكن ينبغي ان ذلك التوجيه انما يتم
اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون
بدون الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور قال الشارح في حواشي التجريد فالاولى ان نقتصر على ان الماهية الواحدة
لو كانت لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا قيل وعلى هذا التقدير الاول منحط وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل منهما

نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحدهما هو المقوم ولا يخفى عليك انه فاسد بعد ما عرفت ان ما هو
النوع هو الجنس المتصل وان الفصل محصل لماهية الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مطابق قوله فيلزم الدور فيلزم الا يجوز ان يكون
مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كل منهما فيكون محصلا لكل منهما باعتبار محصل الآخر منه لا سابقا عليه
ومثل ذلك يسمى دور معية وهو غير مستحيل على ما قيل في الحيوان والناطق وانت خبير بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك
المفهومين عموم من وجه وفي جوازه في الماهية الحقيقية كلام كما اشار اليه فيما سبق الآن قوله وجود غيرها هذا اللازم نتيجة القياس
والنتيجة تتبع بعرها كما لا يخفى قوله وجزء الموجود الخارجي موجود فان قلت اذا كان التعين المخصوص موجودا خارجيا لم يستقم
عدهم مطلق التعين من المعقولات الثانية لوجود ما يطابقه في الخارج قلت قد اشرنا الى جوابه في تحقيق ان الوجود من المعقولات
فليتذكر قوله والجواب ان المراد بالمتعين الشخص فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا
يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالتشخص
جزء عقلي كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم الى لا خارجي وجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم
فذلك الشيء الذي جعل التشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يلزم وجوده
بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل ما به التشخص اللهم الا ان يقال الشيء ما دام
لا يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض يقتضي تعين المعروض في الخارج
فعلم ان قوله مع شيء آخر لا ينبغي ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه ما فيه قوله
واعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات قد ذكرنا ان الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم ليس حقيقة الحمل والا جاز حمل الجزئي
الحقيقي على الكلي وان كل متشخص جزئي حقيقي فلا ينبغي ان يستدل بما ذكره ههنا على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية
قوله لكان متعينا في حد ذاته ينتقض بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولكنه يقول
مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود يجزم بكونه متعينا في نفس الامر وان كان تعينه حاصلا من غيره كما نقل اولا عن
ولعل الهيولى التي لا توجد الا مع مقارنة الصورة كذلك والحق ان الجمع بين القول باتحاد هيولى العناصر شخصيا و
امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج واشتراكه بين كثيرين محل تامل سيما اذا كان الشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص
كما يجوز بالنسبة الى الصورة الا ان يؤول كلامهم في الهيولى بما سنذكره في المقصد الحادي عشر قوله لان العدم المطلق
لا تميز فيه وايضا لو كان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق
مع ظهور بطلانه قوله فيكون هو موجودا فيه منع سنده قضية الامتناع واللاامتناع قوله واما ان يكون عدما
لتعين آخر ان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا نسلم جواز ان يكون التعين عدما لتعين آخر وان اريد ما صدقا
عليه فلا نسلم ان ما صدق عليه اللاتعين امر عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع المفاهيم الا التعين
قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات الا هذا التحقيق يدل على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية وقد بينا
ان لا اتحاد وان توهم نظرا الى الظاهر قوله وهما متحدان في الخارج ذاتا اعترض عليه بانه اذا كان المتشخص متحدا

كليهما

الماهيات

المعين

الوثني

قوله وهما متحدان في الخارج ذاتا اه اعترض عليه بانه اذا كان المتشخص متحدا مع الماهية كان متشخص زيد متحدا مع متشخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا ثالث وههنا في زمان يتحد احدهما بالآخر وثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلثة حصة منه وبهذا اندفع توهم لزوم الخفاء وكل ماهية في تشخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع المتشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون المقتضي للتعين هو الماهية نعم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية والمتشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المتشخصات لجواز ان يكون هويته بان لا يكون للتشخصات هوية خارجية على قياس ما حققه الشارح في بحث الوجود حيث قال في بحثه اه وقد عرفت ان دليل وجود التشخص لا يتم فتأمل صح

65

مع الماهية كان تشخص زيد متحدا مع تشخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول
حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا ثالث وههنا في زمان يتحد احدهما بالآخر وثالث ورابع فيكون
مع كل واحد من الثلثة حصة منه وبهذا اندفع توهم لزوم انحصار كل ماهية في تشخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة
مع التشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون المقتضي للتعين هو الماهية نعم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية
والتشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المتشخصات لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للمتشخصات هوية
خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس ما حققه الشارح في بحث الوجود حيث قال في بحثه اه وقد عرفت ان دليل وجود
التشخص لا يتم قوله فتعين العدم فهو وجود فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما يصدق هو عليه وايضا ان كان المراد
بالوجود والعدم في قوله ان كان عدما وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالظاهر ولم يسبر وما يمنع على اصل الملازمة ايضا
وان كان المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فيختار ان ذلك
التعين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجودا لان عدم المعدوم ليس وجودا ولا موجودا كما اشرنا اليه قوله
والتعين الآخر مثله ان اراد بالمثلية المشاركة في التعينية فلا نتوهم من وجودية احد المثلين بهذا المعنى وجودية الآخر وان
اراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم المثلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متخالفة في الماهية متشاركة في عارض هو مفهوم التعين
وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود
والآخر بالعدم قوله او مستلزم له بحيث يحمل عليه بالمواطاة والا فلزوم ذلك ممنوع قوله لكان الوجودي وجوديا
قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء واحد كالامتناع واللاامتناع المتصفين بالعدم وجوابه ليس المراد بقوله
فلو كان العدمي عدما انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان نفس العدم او مستلزما لما يحمل عليه بالمواطاة فمنع الملازمة على
هذا مكابرة فتامل قوله بل المراد بالوجودي فيه بحث مقابله الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي و
المراد بالوجودي من الصفات ما ذكره بقوله لموصوف والتخصيص بناء على ان الكلام في وجودية التعين الذي
هو من الامور الغير المستقلة قوله يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود قيل هذا القيام بموجود يجب بعد وجوده
له لا انه يصح اجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع قوله وباطلة فلو كان العدمي
هذا امرا محققا ومنع للملازمة التي في قوله لو كان عدميا لكان هذا قوله فلا هو وايضا اللازم ح ان يثبت ان
التشخص وجودي والمطلوب انه موجود كما لا يخفى قوله ولا قائل به وعلى تقدير القول لا يثبت المط فان وجودية
التشخص بهذا المعنى ليس بمدعى في هذا المقام قوله وهو المناسب للمقام لظهور الاختصار ولكونه اظهر دلالة على
المطلوب الذي هو كون التشخص موجودا في الخارج وقد يطلق الوجودي على ما ليس السلب داخلا في مفهومه والعدمي
على مقابله وهذا ايضا غير مناسب للمقام لان المدعى كون التشخص موجودا في الخارج لا ان السلب ليس داخلا في مفهومه
قوله وذلك اي امتياز الطعم عن الطعم بالتعين سياق الكلام على تحقيق الطعم فلعله اراد تمايز الطعم عن الطعم في العقل
لا في الوجود الخارجي اذ لا تمايز بين الطعم والتعين فيه عندهم ولذلك حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي

المتقابلات

الكلام

بهو بانها لا بشخصها انا اللهم الا ان يقال امتياز حقيقة الماهية في الخارج بالتعينات التي هي نفس هوياتها الخارجية كما ان
امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات التعينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة
عقلا وخارجا فتدبر قوله الانضمام مع الامتياز زمانا هذا ابتناء على ما هو الحق لا مجاوزة مع المستدل فيما بنى الدليل عليه من كون
التعين منضما الى الماهية في الخارج كما سيأتي لا ان هذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير اذ الظاهر انه يستدعي تميزها قبله قوله
فيتسلسل الى ما لم يتوقف للدور لعدم احتماله هنا لانه يلزم ان يكون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو في والاول جائز فطلب
على ان التسلسل قد يراد به عدم توقف تناهي التوقفات فاما في سواء تناهت وهو الدور او لم تتناه وهو التسلسل المتعارف
قوله منقوض عندهم بالواجب تعالى فانه لو كان للواجب تعالى ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او لكان
الممتنع لذاته لانه لو كان للواجب تعالى ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد كانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس
تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفسها امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواجب ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو
الامر الاول وان كان امتناعها لغير تلك الماهية تكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها
بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها لخصوصياتها على معنى ان مساوي هذا التعين الحاصل في الواجب لا يمكن
اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما كما سيجيء فلا محذور فيه والله اعلم قوله قد علمنا ان نفي الوجود
اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي في الخارج والمتكلمون لا يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هي موصوفة
التعين في الخارج على هذا التقدير ومتقومة بالوجود على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له فيه بحث ان يقال عروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض جانب التعين اعني الاعراض المكتنفة
من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية الكلية اذ التشخص انما يتحقق معها لا قبلها فيلزم تحقق الكلي
الطبيعي في الخارج ولك ان تقول عروض جانب التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم الموصوف بالوجود
وانما لا يقتضي تقدم تعينه اصلا على ان تقدم التعين على عروض هذه العوارض لا ينافي تأخره عن ذواتها الكائنة في كونها
جانب التعين كما سيتضح في المقصد الذي يليه لكن عدم تنافي مثل ذلك التوجه في التعين على القول بانضمام الخارجي
محل تأمل فالاولى ان يستدل على انتفاء الانضمام الخارجي في التعين بصحة الحمل على ما اشار اليه في اول هذا المقصد
تأمل قوله فان النزاع لفظي فان الحكماء لا يجعلون هذا صلح من غير تراض لظهور كما نقل من الشارح لان المتكلمين لا
يقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية كما يدل عليه الوجه المذكور قبل والحق ان النزاع في وجود التعين
فمحل النزاع في الوجود الذهني اوليس في الخارج امر متميز عن الماهية ينضم اليها في الخارج بل في الخارج انما هو الشخص
والعقل ينفصل الى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان له
ثبوت والا فلا وانت خبير بان الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني فليتأمل قوله فان
قال الحكماء فيه بحث لانه ان ارادوا ان يكون الماهية علة للتعين في الخارج كونها علة موجدة له فهو ممنوع لاتحادهما في الوجود
الخارجي عندهم كما صرح به الآن ولا نسلم كون الماهية موجدة للتعين نفسها وان ارادوا به العلية باعتبار الوجود الذهني فلا

زايضا لا امتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي والاظهر ان يوجد التعين الخارجي في الذهن ولا يكون متعددا او تلك الماهية
فان قلت هذا جائز في وجود الواجب على رأي المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بانا في التسلسل بالكلية الآن هذا التخلص انما هو لبعضهم
القائلين بهذا الامتناع ولكن على ما نقل عنه ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بان التعين يتمايز عن الماهية في الخارج لكنه والعلية
على تقدير الامتياز ايضا بحث ظ لان العلة مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون
معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلة بالتشخص وان اشترطت بالوجود وغاية استلزام الوجود للتشخص انما توقف عليه
ما يلزم المحذور عليه وفيه نظر لان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين ويشبه ابطال الثاني ما هو موقوف لجوهر كون الصورة
المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والا فما لا يوجد لا يكون علة لوجود شيء آخر
على ما زعم الحكماء من وجودية التعين قوله اقتضاء تاما الاقتضاء التام بمعنى ان الماهية لو وجدت لم تنفك عنها بحسب
ذاتها هذا التعين لا ينافي في احتياجها في الوجود الخارجي الى فاعل كما يتبين في الامكان وحاصله ان الماهية بشرط الوجود الخارجي
تقتضي التعين واما وجودها فمن الفاعل بقي فيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعي لزوم انحصار النوع في الشخص اذا
كانت الماهية بشرط الوجود الخارجي فلم لا يجوز ان يكون لكل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة
والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات اللهم الا ان يقال لا تعدد علل في نفس الامر واما الاستعدادات فانما تتعاقب
على المادة فيثبت الاختلاف الهيا وليس في التساوي والتساوي الى الماهية باعتبار الوجودات كبير نفع قوله فرع تعينها اي
اي متوقف عليه متأخر عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يتوقف الدور بها وقد يجاب بان حلول شيء في الماهية وان
توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول الحال فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى
بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل يتوقف على تشخص الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة لتشخص وتشخص
الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه ما حل فيه للزوم الدور وهو اول
المسألة ثم يمكن ان يقال اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز الاستناد الى المنفصل وفيه
تأمل قوله والنفوس الانسانية تتعدد الى تقييد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية متعلقة بالنوع
مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف ولعل ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتمل الآني والنوعي
كالنفوس الانسانية فتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يقتضي فيه جواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية لنفسه
كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتحتمل الاختلاف النوعي اذ التعلق بالمواد مجوز للاختلاف الشخصي
للماهية النوعية لا ينافي للاختلاف النوعي قوله بخلاف العقول فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان
تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا يمكن
الاستناد تشخصه الى المتأخر واما تعلق التدبير فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه
على التدبير فلا محذور فليتأمل قوله اي يكون تعينه معللا بماهيته والحاصل في تشخص واحد اشار الى ان مراده عدم
القول بالجوهر كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئه الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه

عندهم بصورة فلا نباع ما اشتهر منهم من القول بالخلاء وهيولى الفلك شخصا وقد يقال المرادهم بالخلاء وهيولى الفلك
شخصا انه شخص واحد لا انفصال فيه في ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير شخصا متعددا وربما يدعى ان مرادهم بان الخلاء
الاتحاد والتوحد بان الشخص يتعرف من الفاعل بمقتضى كونه يدل عليه تعريضهم بتعدد شخصها بسبب الجزئيات والبعد من الفلك
كما مر آنفا قوله بدليته عندهم بصورة الفلكية لان هذا مخالف للمشهور وليس في البقاء موقوف بحلول جزء من الهيولى
محتاجة الى الصورة في بقائها والصورة محتاجة اليها في تشخصها وقد يجاب بان لا تعدد بين الاحتياجين فيجوز ان يكون
احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى ذات الاخرى في التشخص كما صرح به الامام
في شرح الاشارات قيل والتحقيق ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها ولهذا يقول السيد ان ترجيح الابطال هذا التحقيق يا موقف للجوهر حيث قال قلنا الواحد
بالتشخص لابد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالتشخص والصورة المطلقة ليست كذلك في التشكيل لكلام المعنى ههنا لان علة تشخص
الهيولى لا يجوز ان تكون صورة مطلقة فيتعين ان يكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان تواردا الصور الشخصية
لا يبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
الشخصية فيلزم الدور والمتنبل فتامل قوله ومن هنا يظهر انما نقل عنه أنه فيه اشارة الى ان السبب الدوني الواقع وبطل
وجه ما اشتهر بالبحث اتفاق قوله واذا نفذ والفاعل المادة ونفذ ان الفاعل كما هو الظاهر والمعقول وابطال كلامهم في الترجيح
وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات لا نفذ والفاعل باعتبار النسبة المخصوصة كما قيل فانه بعيد جدا قوله ومنهم من جعل الاقل
بحث لان الترديد في الجانب المذكورة في علة الاتفاق على انه لو تم لدل على عدم احد قسمي البيانين لا على عدمهما مطلقا فان
المقدر نوعه في التشخص لا يجري فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون مرادنا قوله الا ان يراد ان كلها فعل يعلم
او رد عليه بعد تسليم افادته بديهة الكنه ان المذكور في هذه الامثلة جهات الفعلية وسماها ان ما نحن فيه عبرات وكون
الذي يسمى انما يثبت عين جهات الفعلية مطلقا بل اخص منها الا ان جهات ومواد قضايا مخصوصة كما حققه الشارح فالاختلاف
يحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات فيرادبها ابدا بهما قوله اذ لم يزد على ان يقول ان كان الانسب
ان يذكر ترتيب المصادر كما يدل عليه عنوان المصدر في مبادي الاشتقاق وكان اللفظ اجدر ترتيب المشتقات المعادو فيه لكلام الشرح وانما
وجد ترتيب المشتق فاورده ليتم الكلام بالتعليل قوله وانه دور ظ قد يناقش بان الامكان الماخوذ في تعريف احد الامرين
هو الامكان الخاص والواقع في تعريفها هو الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان وانه فما يظهر بما قررنا في بحث
ثم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب
عدمه لم يلزم دور في تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجواب هذا ايضا ظاهر اذ المدعى لزوم
الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتامل قوله لانه اقرب الى الوجود لا
وقد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به في بحث الوجود فينبغي ان يكون الامتناع اظهر فتامل
قوله واعلم ان الوجوب يقال للواجب اي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب او ذو وجوب اي ثبوت

استغنائه في وجوده عن الغير وهكذا قوله الثالث الشيء الذي الخ قيل هذا اعم من الاولين لصدقه عليهما فظهر ممنوعا
من نفس الذات ومن سائر الصفات المحققة في نفس الامر ان يراد بالشيء الموجود امتياز الذات بالذات لا يغني عن القول
بامتيازه بالصفة ايضا فيكون الحاجة الثالثة عين الذات انما يتم صدق الصدق عليه ولك ان تقول اطلاق الوجوب على المعنى
الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات واما المعنيان الاولان للوجوب فوجههما الحمل الشيء على الموجود في الخارج
سبيله الامتياز في الشيء من تقديم به مرادا بالامتياز الامتياز الذاتي فتامل قوله لكنها متغايرة فان قلت التلازم يقتضي التغاير
بدون العكس ظاهر فقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتباري كما بين
الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتي فقدم الحكم بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لو قيل امور متغايرة متلازمة كما ذكره
الشارح في معاني الامكان لكان اظهر قوله وكذا الامكان قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص
فالاولى الاستغناء في الصدق عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره
اكتفاء قوله امور اعتبارية اراد بغير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره قوله اما الامتناع
فلانه صفة هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذي هو بحسب ما يقتضي
انما يثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اذ الجهات كما نبهناك عليه
لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضي وجود جميع افراده فتامل قوله وجوابه انا نختار الشق الثاني جواب جدلي و
المقصود دفع ما اورد على هذا الشق والافكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لا ينبغي كيف وتعدد الواجب
لذاته مما لا قائل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجيء وبهذا اندفع ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة
لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا شك فيه ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا يجزئ في هذا المقام بل المهم ههنا بيان
جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بنوع ممتنع منها مع انه لم يوجد في افراد الكلي هذا الاتصاف قط فتدبر قوله
او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا ان جعل العبارات المذكورة للتابع فانه يكفي لسند المنع لزوم النقض فالامر ظاهر وان
حمل على المنع لم يستقم في افراد طبيعة نوعية الا عند المتكلمين وقد مرت الاشارة اليه في الخامسة اوائل المقصد الحادي
عشر من مقاصد الماهية حيث نقلنا دليل الحكماء على انه ليس للواجب نوع ماهية كلية قوله ولعل هذا هو المراد فيمن كون
وجوب الوجود بنفسه انه ليس زائدا عليه في الخارج وبهذا يندفع ما يقال لو كان وجوب الوجود نفسه لكان محمولا عليه
بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا
معنى للواجب الا ماله الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق لا ينافيه الا يرى ان الوجود اذا
كان موجودا بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب قوله فتام
لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب بسبب الوجوب والمغايرة ظاهرة قوله
اذ لو كان الوجوب يمكن جاز زواله فاذا فرض ذلك فان قلت لا نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز
ان يزول فرد من الوجوب ويخلفه فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع فيلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر

كون الواجب محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سيأتي وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا على ما سيذكره ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية فلا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهر البطلان **قوله** لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب لانه يقتضي ان ذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب **قوله** ويبطله انه نسبة فان قلت يستحيل ان كونه نسبة بيانا وفرض كونه موجودا الا ان النسبة لا وجود لها عندنا قلت بعد تسليم ان سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزلي على ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة بل كيفية قائمة بها لا يكون موجودا ولا يتوقف فيه وجود دليل آخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات **قوله** لان صفة تسمى الوجوب قد اشرنا فيما سبق الى ان الاتصاف بالذات لا ينافي الاتصاف بالصفة ايضا **قوله** وفي الملخص الى كلام الملخص وكلام الشارح يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي فلا تغفل على هذا الذي كلاهما **قوله** اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن اشعر باستحالة نفي كونه صفة قائمة به لكنه خلاف الظاهر ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الموجود فاما واجب وهو باطل او ممكن فيتسلسل الامر بانه ربما يرجع الى الوجه الاول **قوله** وقد يتكلف الى وجه التكلف انه يحتاج في اجرائه كما الى مقدمة زائدة لسبب بعينه في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظاهر **قوله** والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب اي بوجوب الوجود لان الشيء ما لم يوجب لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثانية الاولى **قوله** والا لكان ذلك الوجود مسبوقا بالعدم فيه بحث لانه انما يلزم في قدم الواجب الممتنع عن ان يكون محلا للحوادث واما في مثل الفلك فلا لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور كما ذكروه في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك ممالا يحتاج اليه لان مجرد كونه محلا للحوادث يبطل الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر اللهم الا ان يقال القدم على المسبوقية بالعدم اصلا ولا تصور فيه بالقياس الى ذات واحدة تعدد الافراد كما سيأتي نظيره في الوجوب في عدم تصوره بالنسبة الى زمانين **قوله** والبقاء لو وجد الى هذا الايراد في بقاء الحوادث بعينه كما لا يخفى فلا محذور في بقاء الباقي في الزمان الثالث **قوله** لكانت الماهية موصوفة بها اي لكانت ماهيتها الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور **قوله** والمنع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه وبهذا ظهر ان ما ذكره الشارح في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء البقاء على تقدير وجوده نفسه ان ما ذكر نوع

كونه اعتباريا ليس كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المص ههنا **قوله** وتلخيصه ما حققه هذا التلخيص مناف لارجاع الجواب الى الجواب الآخر كما ذكره في اول هذا المقصد واما لزوم جواز تحلل بالمواطاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه **قوله** والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه مناف لعروض الوجود **قوله** بل جاز اتصاف الماهية حال عدمها ايضا بحث اذ لا يلزم انه لما يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود وجواز التقدم عليه جواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه ان اشترط في القيام الوجود او المقارنة للموجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر وكون الصفات مما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا اطلاع فيهما وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان الجواب اوجب في الشرط تقدمه على المشروط ومعناه الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية حال العدم وان لم يوجب معناها الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف بقي ههنا بحث آخر وهو ان الشارح ذكر في حواشي التجريد انه لابد من ان يسبق الوجوب على الوجود ذاتا فخليط الوجوب لا في زمان الوجود ولبس الامتناع الا في زمان العدم فلا يلزم اجتماع المتنافيين في الوجوب والامتناع في زمان واحد ثم قال واندفع بهذا ما يقال من ان الوجوب امر ثبوتي فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وكلامه ههنا ينافي ما ذكره في حواشي التجريد لان المفهوم مما ذكره ههنا انه لو كان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا تتصف الماهية به الا حال وجودها وقد يجاب بان معنى كلامه ههنا ان الصفة التي لا يجب تأخرها عن موصوفها لو كانت موجودة في الخارج جاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه اي لم يحكم العقل ببديهته بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم فان العقل حاكم به بمجرد النظر الى وجود الصفة وعدم الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة الصفة وعدم الموصوف جوازه في نفس الامر لجواز الامتناع لمانع آخر وحكم العقل به نظرا الى دليل آخر فليتأمل **قوله** بل لو فرض عدم العقول سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء العقول بالمدارك باسرها في بطلان قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف ههنا في الخارج لان المعدوم متصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود ذهن ما ولعل ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر فان قلت لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب وان لم يندرج لم يبق هذا الكلام اذ لا يلزم من عدم مشاعر لا يتحقق الا باعتبار عقلي لجواز تحققه باعتبار فرض المبادي العالية قلت يندرج في هذا الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادي العالية وغيرها ولا يجوز تحقق وجوب الواجب باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فليتأمل **قوله** لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء بالنسبة لا يتصور تحققها

الاثنين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة فلا يتصور ثبوت شئ لشئ واتصافه به فى نفس
الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحاصل ان اتصاف امر ما فى نفس الامر بصفة معدومة فى نفس الامر فيه الابد لنا
اذا تصورنا المعدوم مثلا اتصف به بوجه فى الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن اذ لم يتصور
وجوده قطعا لكن قاعدتهم تنبغي انتفاء ذلك الاتصاف وان وهما فتدبر اللهم الا ان يقال التمايز فى الجملة لا يستلزم الثبوت اصلا
كما يستشعر البيان الشارح فى بحث اللهم من سوق الاعراض فتدبر قوله لصدقه على الممتنع فيه بحث اشرنا اليه فى اثناء نشاق من قبل
فى البديهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان
المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو والا فكل كلي طبيعي كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجائز
ان يكون فرده القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا ويكون صدق الكلي على تلك الافراد وصدقا عرضيا قوله
لعدم التمايز بين العدمات هذا الكلام الزامي بالنسبة الى القائلين بتمايزها لان الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية
قوله معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر فى اوايل البيان ما حاصله ان المعلول ان توقف
الدلالة فهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة
اللفظ وان كان الفهم وصفا لغيره فالسد وحقيقته تفصيل لا مزيد عليه فيما قد سبق ذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة
الوجود والعدم او سلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا والاتصاف زيد
بانتفاء ضرورة وجوده او عدمه او هما معا انما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان
بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى هو سلب البصر عن بصر زيد لا زيد ثم قد يتصف الشئ الموصوف الخارجي على وجه
الحقيقة بمفهوم اعتباري لم يدخل فى مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا فى الذهن فالقول بجواز
اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر فيما بينهم محل كلام للعلم اليقيني بان الموجود الخارجي لا يتصف بعدم
نفسه ولا بعدم شئ اخر كما عرفت قوله فدليل كونه عدميا فى المقابلة فراغة لان قوله او لانه من جملة ادلة كونه عدميا
ويمكن ان يقال اراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق فلا ان فى المقابلة لكنه انما يثبت اذا لم يبق الكلام بالنسبة
الى مفهوم اللاوجوب ولو بطريق التمثيل كما اشار اليه الشارح وحمل قول المص لجاز امتيازها الا على الوجه الثاني الذي
اشار اليه الشارح بقوله او لانه فى جدا الخ اولو حمل على الوجه الاول لكان هو الوجه الثاني الذي يستدل به المص على عدميته
وبهذا يظهر ان لا وجه وجيها للوجه الاول فتامل قوله او بينى مذهبين متقابلين جعل فيما سبق باعتبار
ان القديم والحادث مثلا ليسا نقيضين للعالم بل هو حادث عند المحققين قديم عند المعطلين وهذا ظاهر الا ان
عطف قوله او بنى على قوله يبنى قسيمه مع ان الشارح قرر الاشتراك بكونه بين قسمي او قسم اخر باطلاق القسمين
فى المعطوف عليه ولو مسامحة فالتقابل باعتبار انهما مذهبين بخلاف ما سبق وان كان ما سبق يمكن ان يكون فى
كل واحد منهما نفي قسمين قوله ايرادا او ابطالا قيل فيه شئ وهو انه لم يجعل الوقوف على الماخذ العام ابطالا الا ايرادا
فقط وانت خبير بان الماخذ العام للابطال هو القدح فيه وليس احد الطرفين او جعل كل منهما كما سياتي فى الالهيات وفيما سبق

69

منه القدح فيه وليس وجود الوجوب وقيل عدميته ايضا وبذلك حصل الوقوف على ذلك الماخذ لمن لم يكن عندنا هباء البابا
والبيان الشارح بقوله مع قد نبهناك فتامل قوله والنام بينت ضعيف فلا حاجة الى الحاقه بالالحاق لكلمة و
وقيل لا فائدة فيه لكلمة ولا يخفى ان الغالب للنام هو الوجه الاول قوله لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره
فيه انه يلزم السند الى سائر المقدمات لكن النقض ذكر بما سوقه الجوهر ثابت الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق
الذي هو اخفى ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور قوله الذي هو ممكن بالنفس اشارة الى دفع الاعتراض الذي
اشار اليه بقوله وايضا بالجائز اذ فان قلت يجوز ان يكون الممكن فى نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما هو الوجوب
على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الوجوب هناك هو الواجب فهذا لم يلزم محذور من امكانه فى نفسه ولا يلزم ذلك
ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كونه ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشئ على الفرض معلولا له وذلك باطل
قطعا فالفرق بين المادتين ظاهر قوله لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير
لزم الدور لان وجود الممكنات وجوبا مسبوقان بوجوب الواجب قوله وربما يقرر الدليل هذا الجواب للاهرى وهو بما
الطبيعة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكنه مقبول فى صناعة المناظرة شايع فى الكلام كما اشار اليه الشارح
قوله والاحتياج الى جزئه فيه بحث وهو ان منافي الوجوب الاحتياج الى الجزء الخارجي مسلم باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية
ليس بموجود والازم عدم الكل وليس بواجب الوجود والازم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه وتعين امكانه
ولابد له من علة لان ما اشتهر من ان الذاتي لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتي الشئ له لا يحتاج الى العلة بل يكفيه تقرر ذلك الشئ
بالكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس علته نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود
الكل ذاتا ولو علل به تاخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لما هو الشئ علة له فى الجملة فيلزم احتياج الواجب
واما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلي فليس ببديهي ولا مبرهن عليه فان الماهية الحقيقية فى تصوره لا وجوده فى الخارج
ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو
ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور
لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم فالاجزاء الخارجية للكل
فالمحذور الذي يتوقف عليه الدليل ممنوع والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها خارجية
على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجي قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي
ينبغي الى الاحتياج الى العلة قوله لانا نقول ظاهره انه توقف للتسليم والمنع بحاله اذ قوله فلا يكون ذاته مسدود ملاحظة
الغير ذهنيا او خارجيا لم يلزم منه ان لا يكون للمبدا الاول عوارض ذات اجزاء ذهنية كما هو المدعى قوله وثانيهما لو كان وجوده
فان قلت الدليل منقوض اجمالا بانه على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما يجب الشئ بالوجوب على
ما مر من ان الوجود عين الماهية فى الواجب قلت اشار الشارح فى حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدمه
من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق وجود علة بالوجود والوجوب حيث قال قيل لكم يتقدم العلة بالوجود والوجوب

انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها وجوبها وهو
ساقط لان المزوف كون الوجوب موجودا في الخارج و في يمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية متصفة بوجود
خارجي وهو مح انتهى كلامه فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدمية من لوازم الماهية ولا محذور فيه ذلك لان اللازم ان يتصف
الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي اليها في تقدير الاتصاف به ممكنا بكيفية مخصوصة فالوجوب هو هذا الاقتضاء
العدمي الذي يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له
مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص
على نحو الوجود المطلق والخاص ولكن هذا انما ذكرناه فانه ينفعك في مواضع **قوله** لما تقرر فيما مر ان الممكن لا بد له من
وجوب سابق على وجوده فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف خارجا او ذهنا فالعقل الاول
لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده لو بالذات لا حينا في الاتصاف به لا وجوده في الخارج مع انتفائه او ليس في الخارج وهو
ظ ولا في الذهن اما بالنسبة الى الباري عز وجل فلان علمه حضوري عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي
ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده فيلزم الدور لان وجود نفسه وما بعده في الخارج يتوقف على وجوده الذهني
وبالعكس كما لا يخفى **قوله** فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب اي بثلث مراتب كما ولي السابق وحاجته في كاشفية
التوحيد فان قلت وجوب المعلول متأخر عن العلة المتأخر عن وجودها المتأخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول
متأخر عن وجوب العلة بمراتب ولا قوله فيكون وجوده الخ اذ السوق يقتضي الظهر قلت هذه المراتب الثلث هي المراتب
المعتبرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك
فلذا لم يعتبرها **قوله** فيلزم وجوب الماهية قبل وجودها هذا خلف تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها
لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجودها كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجودها لكونه من
الامور العينية كما مر تحقيقه لزم الخ المذكور لان الكلام في الوجوب الثاني كما لا كلام في الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية
وجوبات غير متناهية مترتبة من طرف المبدأ الاول ولا يخفى انه ظاهرة فان قلت يجوز ان يكون الوجوب الثاني او ما بعده
نفس الماهية او اعتبارا زائدا فلا تسلسل قلت الجواب عن الاول انه تحكم لا وجه للمصير اليه على انه اذا جوز عينية الوجوب في مرتبة
من المراتب فلا وجه لاثبات تعدده وعن الثاني ان الكلام فيما اذا كان الوجوب مطلقا وجوديا **قوله** والنسبة متأخرة عن
المنتسبين قطعا لا فيه بحث لان لمجموع النسب نسبة الى كل واحد من النسب وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل منهما
فرون كونها داخلة في مجموع النسب فلا وجه لان يمتنع بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين والجواب ما ذكره الشارح في بعض
مصنفاته وهو ان مجموع النسب من حيث هو امر اعتباري لا يوجد الا في الذهن فلا يوصف بالنسبة الى واحد الا فيه ولا خفاء في
ان العقل ما لم يلاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة الى شيء فهذه النسبة من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما
في الذهن ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع فقد لاحظ
افراده من حيث انها نسب لا من حيث خصوصيات النسب بل لا يمكنه ذلك واذا عرفت هذا فنقول الحاصل ان كل نسبة فهي من حيث انها

على الوجه المذكور واما الوجود الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف بها الماهية الذهنية

متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما **قوله** قوله والاظهر ان يقال هذا البعض المتأخر ههنا اشكال قوي و
هو انه كيف يحيل على برهان التوحيد ولم يذكر فيه الا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء ولا يما يبتني على كون الوجوب
ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين على نفي تعدد الآلهة لا تعرض فيهما للوجوب ونفي تعدده
وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس المراد البرهان المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب لما كان اخص اوصاف الباري وان الاشتراك
في اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وباطلة هو مصدر لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما هو جوابه فلما ثبت بدليل
المتكلمين انتفاء تعدد الآلهة ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي
يستلزم الاشتراك في الماهية المقتضية للالوهية ولما حصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الآلهة والدليل الدال
على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم **قوله** فان الممكن ما تساوى طرفاه سبق في خاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي
وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول ليا خالوجوب مبني على البرهان
فقولهم ههنا فان الممكن ما تساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي
وان كان مجولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سبب فروق الطرفين والتساوي مما ثبت في البرهان لانه نفس الامكان
قوله فليت الا فيه بحث طراز ان يكون تنزيها لا لتحصيل ان هناك من مجاوحد ثابل مجرد وعدم ملاحظة نفس الحصول ههنا فان قلت
ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تخيل البهائم ليتحقق المرجح وتوهم ذلك يدل على
ان ادراك ذلك التساوي الموقوف عليه لها بديهي قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن الخارج
من القسمة برهاني وتخيل التساوي بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فليتأمل **قولهم**
مع ان تلك الافعال متساوية عندهم الاختلاف للمعتزلة فان من ذوات الافعال عندهم شيئا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اقتضاء
لكل حكم من الاحكام بفعل من الافعال **قوله** وعلى قطبيين ذكر لطركة لا جهة لا يغني عن ذكر هذا الان لطركة لا جهة الشرف
مثلا الا ستدعي الحاد والمناطق **قوله** الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي فان قلت لانم ذلك طراز اولوية احد الطرفين
من غير ان يصل لاحد الوجوب قلت يستبطل ذلك وان سلم فلنا الاولوية اذا لم يصل لاحد للوجوب بعد فيمتنع الطرف
الآخر وقد لا يمتنع فيتحقق تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى وقت الاولوية وسيجيء تحقيقه في ثالث الجانب لكانه مع هذا القدر
يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضي ذات الممكن بالانفراد اولوية احد الطرفين من غير ان يصل لاحد الوجوب وبواسطة
تلك الاولوية والترجيح تقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده
او ما اقتضى اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي
فلنا الذات مع الاولوية المستندة اليه ان كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا و
لا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب لو لم تكن مستندة اليه كما لا يخفى **قوله** قلنا انما يلزم التقصير ان
لا نثبت المعلل لم يرجح التناقض بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه وفيه بحث
على ان قوله نبيا قض المفروض معناه يخالفه **قوله** كما يزعمه بعض القائل بالاتفاق اي بوقوع احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق

من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجب كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق ولهم شبه ستأتي قوله الطريق الثاني فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن محتاج الى المؤثر واما
علة الاحتياج هو الامكان فلا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب قوله لانه حصل بعد ما لم يكن فان قلت هذا انما
يتم في ترجح الحادث كما يدل عليه قوله جاز ان لا يكون الحركة بعد السكون الى فلا يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على راي
الاشاعرة مع ان المدعى عام قلت لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان في الحادث يستلزم العلية في غيره بطريق الاولى
وفيه ما فيه قوله فهو المؤثر فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث وهي ترجحات الحوادث الحادث
والمبني على راي الفلاسفة لان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا قوله هو المتنازع فيه ان قلت المتنازع
فيه احق مما ذكره لان النزاع هاهنا ان علة الاحتياج هي الامكان او جزءه لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت من
جملة الخصوم في كون الامكان علة الاحتياج هم القائلون بالاتفاق كما سبق الآن وسيأتي فالنزاع معهم في نفس الاحتياج الى العلة
حالا قوله بل يترجح جانب الوجود فيه بحث لانه قد مر في القاعدة الثانية التي ذكرها صاحب التلويح ان الموجودات لا تتقدم الا بعلة
سابق عليها بالوجود ولو بالذات فتقدم تاخر الترجح عن وجود الممكن يكفي في ابطال قيامه على تقدم وجوده بالممكن فالقول
في الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح قوله فالترجيح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم سبق الترجيح كيف يكون صفة
للوجود والصفة متاخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت المراد ان كون الترجيح صفة للوجود بديهي
لان المرجح هو الوجود وقرونه فبعد فرض سبقه وان كان باطلا في نفسه لا يلزم منه بطلان الحكم وعدم صحته على الوجود بناء على بداهة
كونه صفة له وجه آخر في الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان ترجح وجود الشيء صفة لذلك الشيء قلت
قد نبهت فيما مر على ان الشارح ربما اشار هاهنا الى ابطال البيان من جوهر معنى المطلق ثم كون الشيء بحيث يترجح وجوده صفة له
قوله واجب مستمر وجوده اذ يثبت له مستمر وجوده الا انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات محال
عدمه مطلقا والمستحيل هاهنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود او بعده قوله لتركبه من آنات متعاقبة الى فيه بحث لان عدم
تركب الزمان من الآنات وعدم تتاليها من مسلمات الحكماء وكأنه اراد من قول الفلاسفة الذي جعله مبنى للدليل تجدد ان الزمان
يمتنع عدمه المقيد لا انه على مقدماته قول الفلاسفة اراد او بالآنات الاجزاء التي المفروضة خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه
بعد تسليم عدم التتالي معنى الانقسام الوضعي والخارجي هاهنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك
الآنات اجزاء له لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى ان فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة
هو الآن السيال وهو امر بسيط لا تركب فيه كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب في بيان انه ممكن لذاته بيان امكان
عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد كما اشرنا اليه آنفا قوله بعد تسليم مقدماته اشار الى المنع الذي سيذكره في موضعه
من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتاخر وجوديان يقتضيان وجود الموصوف على ما زعموا في اثبات الوجود ولنفرض
كما سيأتي في قدم الزمان لا يصلح لو صفة التقدم والتاخر فلا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده
او بعده كونه واجب الوجود مستمره طوال ان يكون امرا عدميا مستمرا عدميا غير ذلك قوله سيبطل كون الحدوث الا بسيطه

ههنا لا مطلقا وبناء الكلام على انه لا قائل بالفصل غير مسموع في العقليات لانه لا ينافي الجواز العقلي ثم يتم دليلا الزاما
قوله فالامام البناء الامام الطريق بين الترتيب البعيد والبناء بالتاء المثناة من فوق مثال من الانباء اي الطريق المسلوك
الامام فيه كذا صححه الكرماني والسماع من الاستاذ بالتاء المثلثة ولا اعرف له وجه صحة والمتبادر قوله ولانه اي الاثر
حال عدمه الى ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التاثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع لما عن افتشاش المقاصد بان الكلام في التاثير
بمعنى الايجاد والاعدام مع ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بان العدم نفي صرف لا يصلح اثرا
ليس كما ينبغي لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ ماله الى امتناع النقيضين ولو ذكر
هذا الوجه في نفي التاثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذ العدم نفي محض لا يصلح لتاثير المؤثر مطلقا قوله بناء على ما كان عليه
قبل ان يتعلق به تاثير واي في هذا التقرير دفع لاعتراض افتشاش المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان
حادثا لا مستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثر ايجاد وان لم يصدق انه
مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض قوله اما حال كون الاثر معدوما
المراد من الاثر هاهنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود
لا الوجود نفسه فلا يرد ان معروض الاثر الذي هو العدم يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن قوله و
الاول الايجاد للموجود انما يلزم ان لو حمل هذا الكلام على دفع الاستحالة عن بعض اقسام ايجاد الموجود اعني الايجاد للموجود بوجود
مقارن له ولم يحمله على تقوية الاستحالة في ايجاد الموجود بوجود قبل مع انه المتبادر لان وظيفة ... ودعوى استحالة ايجاد الموجود
مطلقا هو الاول لا الثاني كما لا يخفى قوله وبطلان ذلك ظاهر بديهة لان ما يسبق ليس كلاما مع ان قوله ان المحال ايجاد ما هو
موجود بوجود قبل منع تفصيلي الا ان يقال ان في هذا الكلام تفصيلا خفيا فلهذا اعتنوا به باطل قوله فان التاثير في الوجود
بشرط الوجود او بشرط العدم محال الى قال بعض الافاضل تقييد الفرون بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور و
موافق للاصطلاح لان القضية الفرونية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالفرون بشرط ان يكون كاتبا زيد ليس
بكاتب بالفرون بشرط ان لا يكون كاتبا فقد قولنا التاثير في الوجود بشرط العدم من الفرون بشرط المحمول مخالف
للاصطلاح قال او لان يقال ان المحقق نظر الى المآل وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود
فلا تاثير فيه والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تاثير ايضا فيهما فقيدنا فرضيتان بشرط المحمول فمنع هذا ابدا وافق الاصطلاح
قوله ومن اجاب الى اشار الى ضعفه لان الكلام في التاثير المطلق سواء كان في الذوات او في الصفات ولا قائل بزمان
الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في ... وفي مطلق قوله الشبهة الثانية يمكن ايراده
في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية اما في العدم او الموصوفة بالعدم والكل باطل لما قيل ما ذكر في الوجه ثم لا يجري
فيه قوله وايضا هو حال قوله اي في الهوية ان جعل في الشبهة بمعنى عدم التاثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات
مجعولة كما سبق في بحث ان الماهية مجعولة ام لا فلا اشكال في الجواب وان جعل كون الوجود حالا ففيه بحث لان الحالية قائمة
في الموجودات الخاصة الا ان يقال الوجود الخاص عين الهوية او يحمل الهوية على الحقيقة الواسطة ويجعل الوجود بمعنى الموجودية

نقطة

ناترجح

مطلقا

وفيه ما يقال قول السيد والوجود لا يتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الكلام بالحالة فالجواب لابد فيه وخلاصة
الدفع ان الذي يترتب الوجود لا بان يجعله وجودا بل بان يجعل الماهية والى ما اشار بقوله وقد سبق منا تحقيقه **قوله** بل يحكم
قيل حمل الحدوث على الحدوث من الفاعل نظرا الى ظاهر النقض اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعي تحقق
الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث بلا محدث فمحسوس لا ينكر وفيه ما فيه **قوله** والجواب انه لا يلزم الخ
فان قلت الحاجة والمؤثرية اذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون لكل منهما احتياج نظرا الى محلهما فلها
حاجة اخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى ولا مخلص من لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محلها في نفس الامر فبرهان التطبيق
يدل على استحالته ايضا قلت لا نم جريان البرهان على ما مر تحقيقه **قوله** لانها من الانواع جعل المؤثرية من الانواع
المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثرية لا تتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بمؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية
على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده **قوله** هذا متعلق بقوله والجواب
قيل هذا يدل على ان النقض متعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بالجواب فان قيل بناء على تجويز ورود
النقض عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده يتصف
بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لكان الممتنع ممتنعا بناء على ان ثبوت
الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها ولعل ان التفسير اليسير لا يندفع في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد
فيجوز في اجراء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع **قوله** الخ قوله فان قيل من تتمة
الاول اي مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السباق لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهذا المجموع الاخير
قوله فان قيل تتمة للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال
والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع ان المجموع لا يلتفت اليه **قوله** ولنا
ان نقول ابتداء انما قال ابتداء لما عرفت انه في كلام المعترض من الشارح لان منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا الخ
بعد قوله والا لم يصلح اثرا فالظاهر ان تسليمها ايضا على ذلك التقدير فقبول المنع اي انا ان سلمنا الملازمة على تقدير
ان لا يصلح العدم اثرا فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا فاصله بان محل التسليم على الابتداء من بعد **قوله** لا يحتاج حال
البقاء يمكن ان يقال على قياس ما ذكره في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتاثير فيه اما ان يكون ممكنا او لا فان
كان ممكنا فبطلان التالي والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع **قوله** بنفيه انها من حيث هي هي
فيه بحث اذ قد سبق ان الامكان من المعقولات الثانية التي يتصف بها في المعقول الاول بحسب الوجود الذهني وقد
من حيث هي هي بل على انه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف ثم انه مما لا يمكن الى الزامه في اجراء الشبهة اذ يمكن
ان يقال المحوج على القول بان الامكان هو كون الشيء بحيث لو وجد في الذهن كان متصفا بسلب ضرورة الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته وهذه الحيثية ثابتة له حال البقاء اللهم الا ان يقال هذا اسلوب كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم
يكن مختارا لكان بمعنى من كلامه في حواشي حكمة العين ايضا **قوله** لكان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا

ايضا فيقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة
له وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ لا زمان يتوهم فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة
الاحتياج لا يلتزمونه قطعا على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده فتامل **قوله**
بحسب اصل الوجود لو سكت عن هذا القيد تحرزا عن التجوز لكان احسن واوفق لقوله ولا تأثير فيها كما اعترف به في نفي الذات
بلا مؤثر الا انه قيده به اشارة الى تضعيف الجواب ابتداء **قوله** حتى يتجه عليه ما اورده المصنف اي حتى يتجه عليه ظاهرا والا فلا
مجال ان يراد من معان المراد نفي التاثير في الذات بحسب اصل الوجود محل ويحتمل ان يريد انه يستقيم هذا الحكم محمولا على ظاهره
حتى يتجه ما اورده المص **قوله** وتوضيح المقام بالازيد عليه فخلاصته ان هيهنا امرين اصل الوجود وبقاءه وكل منهما ليس
مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائي وقد تخلف
في حالة البقاء قلت بعد تسليم قلت نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان حيث
السمع يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائي اي الموجود في زمان الحدوث وان كان حالة البقاء يفيده الاتصاف به فيما بعده
كما صرح به **قوله** فيه بحث وهو ان المختار اذا قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه يقال ان من شان المختار ان يتعلق ارادته
باحد المقدورين وان كانت متساوية في تعلق الارادة بها ولا يحتاج في تعلق ارادته الى مرجح بل الى ارادة اخرى ليلزم
التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احدهما ويخص بالتأثير بلا داع
فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة او الحادثة
الذات المريد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا
انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق ارادة اخرى وهو مم فان المختار لو اوجد شيئا فالمفعول قصدا هو ذلك
الشيء نعم يحتاج الى الارادة مرجحة واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء ولا يحتاج
فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا وهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيئا لا يحتاج في
الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ما قيل ولعل ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر واما عدم الاحتياج الى
تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بان تعلق الارادة لابد له من علة تامة والا لزم توقف الشيء على نفسه فتدبر **قوله**
تعلقا الكلام الا ان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما في قضية السبع والجوع والعطش فلنا ان نذكر ان في الحل مرجحا **قوله**
فيلزم التسلسل في التعلقات انما بني بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارية النفس الامرية بجريان برهان التطبيق فلا نسلم
ذلك كما تحققه فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجودات اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق
فيما لم يوجد اصلا والاتصاف بالمحل لها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما مر واذا بني على امر آخر فليبين ذلك
او لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا للاحق فتأمل **قوله** ولا شك انها
حادثة وممكنة اما مجتمعة او متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق مؤثرا للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع
العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم ففي الثاني الامر ظاهر وفي الاول ينتقل الكلام الى مؤثر حتى يوجد جملة حادثة

قاضي زاده رومي عليه
في تعلقها
الترجيح
قصته
الحوادث

مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث الحقيقية فيصح قوله ولا شك انها حادثة وظهر ستر تغيير الشارح للجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاعه الضمير في قوله والجواب انها في جهته الى العلة قوله ان كان قديما لزم قدم الحوادث او احدها تقدم ان الاثر يجب وجود الاثر آنا ما يرد هذا الا انه قوله وجهه ما لم يلتفت اليه وان نظر فيما سبق قوله وايضا لو كان المحوج هو الامكان هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جزء المدعي ومدعي ضمنا فاستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان لا على علية الحدوث فلا تقريب له اصلا قوله والا لكان الخروج فان قلت ذكرنا سابقا المتاصدان منع الخروج من العدم الى الوجود مسبوق فيه الوجود به فلا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة منع الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن وتحقق الوجود في آن يعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اشتداد الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعا لعدم وفاء الماهية بذلك سواء لها او لا في ذلك الاتصاف ام لا فتامل قوله فان البناء ليس علة حاصل الكلام ان العلة الباقي في البناء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته هو الفعل النفال مع انتهاء حركة اليد وانشاء تحريكه من محل آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لا فوات تلك الامور المعلولة بطلان الجزئي لان حدوث وجوداتها قبل البناء ولا حركات الالات وضم بعضها الى البعض اذ هي منتهية بانتهاء عللها الفاعلية كما لا يخفى قوله فالمراد بدليل الترجيح الا فيه بحث لان بعض الاولة تتم في الممكن الباقي المقابل ايضا وبعضها منه ضمنا فالعلة يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لا اعتبار بمجامعها نظرا الى ادلة الترجيح اللهم الا ان يقال لهم ادلة بعد مشافهة قوله لان الحدوث صفة للوجود لا يقال نحن نجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل متاخرا عن الوجود ايضا وقد يقال لهم اراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا الحدث يتاخر عن الوجود وانت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه الذي حادثا لكان ممكنا ولم يقل به احد قوله وعلى التقدير الثاني هذا مبني على ان الاثر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكره الشارح رابع المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلا يتميز المراتب على الاربع فان قلت المجموع لا مرتبة وكل واحد منه لا مرتبة اخرى فيتزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا فان قلت العلية التي علية هنا هي العلة التامة ايضا قلت لو سلم فلا بد في لزوم زيادة المراتب على الاربع على تقدير الشرطية ايضا قوله وهذا الكلام محقق لا في لطف فيه اصلا الى فان قلت ما ذكره المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما اسندوا جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور لهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو دأب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا التقول لهم علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق لا الثبوت وخالفا في اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك انهم قائلون بعلية بعض الاشياء للبعض واما الاشاعرة فانهم وان قالوا لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سيأتي في المقصد

العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال لا على نفيها مطلقا كيف ومثبتو الاحوال منهم يجوزون تعليل بعضها موجودة واما نفوها فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن عندهم ناشيا من غير ماهيته ومعلولا له فاما بالارادة فيلزم صدوره على منع السبوقية بعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن بالنسبة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الايجاب فهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات قوله الا حال كونها موجودة اراد المعية بالزمان فلا ينافي ما حكم فيما سبق بتاخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التاخر الذاتي قوله قلت الممكن لكان خارج عن القسمة فان قلت ههنا قسم آخر وهو ما يمتنع الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرض له في التقسيم قلت هذا التقسيم يتوهم في بادي الرأي وليس بجائز القسمة عند العقلاء اصلا بخلاف الممتنع فانه جائز القسمة بل واجبها وان كان ممتنع الوجود في نفسه فلا يقال من ان هذا القسم واخلها الممتنع لا يقبل اصلا كذا نقل من الشارح قوله جاز تحققه ما اذا اذا ان عورض بانه لو كان العدم اولى لما وجد بجانب الوجود لعلة خارجة لا نا نمنع اولوية العدم لذات الممكن واما العدم الطاري فليس لعلة خارجة بل هو لذاته فيناسب وعاء اولوية العدم للذات فيه لطلبه وان كان مردودا بما ذكره الشارح قوله لان الوجود اولى بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير اليه ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم محققة وما وجد تمام علته او لما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل المؤثر قوله لان الطرف الآخر ان امتنع حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض قوله فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاولى عليه اذ لا منافاة بينهما وبالجملة كان وجوب احد طرفي الممكن لعلة لا ينافي نشاوبها بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الآخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي التي تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واذا كان الممكن لا يستحق في ذاته حصولا ولو في احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع لكن الاثبات على هذا لم يرد على ما ورد عليه النفي كما لا يخفى قوله كلما سبب العدم عدم فان قلت سبب العدم قد يكون وجوديا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم مطلقا في اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان ما يتوقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور قال الاولى ان يجاب بان علم كفاية العدم في الوجود قد علم بالبديهة السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل انه العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء اسباب العدم التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا تخص فينتهي لا انتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت في مادة في انحصار علة العدم في المانع على ان المعنى سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة وبطول الكلام يحل تامل يرشدك اليه بجوين البطلة

في العلة التامة فلنا اسل قوله وايضا الاولوية لا تشك الا من العلة التامة هذا مبني على انهم اعتدوا الوجوب السابق جزءا من
العلة التامة بل عدوه اثرا لها فكذا الاولوية والا فالاولوية جزء من العلة التامة قوله وهو وجوبه السابق على وجوده
فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في انه متاخر
عن مفهوم الوجود ولا عن حقيقته ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم
فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين لان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن
به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطا في شيء من المواد لان الوجوبات التي معتبر
مع الفاعل به وقد جوزه الشارح فيما سبق قلت سنذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى قوله امكان خلوها عنه لحدوثه فيه ادني
مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والا وضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها قوله لو لم يكن لازما
بل حادثا فان قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المصنف لظهوره
بالمقايسة للاشتراك في الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيتعين عدم اللزوم بان
يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجودات الا ترى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس
منها وههنا بحث وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وانت خبير بان الامكان اذا كان
صفة للماهية ومحتاجا في تحققه الى الموصوف يكون له امكان آخر وينتقض الدليل وقد سبق هذا التفصيل في بحث الوجود فليتذكر
قوله اما ان يكون لامر او لا وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لامر منفصل لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا والاولى
ان يقال ان حدث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه لاستناده الى الذات فيجب ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فتتسلسل واما كونه لامر فلا
مدخل له في الامكان قوله فيتسلسل الامكانات فيه انه لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل برمته ولا يلزم
المدعى الكلي وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث الامكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك والا في
ذلك قوله فيلزم نفي الصانع في اللزوم منع ظ لما سبق اسناده وهو ان الامكان امر اعتباري فلا يلزم من نفيه بلا امر محقق الا وجود
الموجود في الخارج وليلزم انه لا وقف بالنظر الى الاتصاف قوله ان توقف على حادث آخر تسلسل والا فتخصيصه ان قلت
فليمكن حدوثها لها لتاثير المختار وارادته كما هو الشان في الحوادث عندنا قلت تاثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن
الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفي الامكان وبهذا التقرير يظهر انه لا يتجه نقضه بالحوادث اليومية
على اصلنا اذ لا مانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض بها ومحلول بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب
الى موجب مؤثر بحسب الاستعداد والشرائط الى لا نهاية فان هذا التسلسل ليس بممتنع عندهم ولنا بل ان نقول على اصل المتكلمين
يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار والحاصل انه
لا يتسلسل ولا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى هذا واما الجواب عن النقض بجواز التوقف على امر اعتباري ينقطع
بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع التسلسل في الاعتباري النفس الامري لان الاتصاف في نفس الامر لا بد فيه الا
على اعتباري ثابت في نفس الامر قوله وربما يستشكل عليه الاتصال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والعقل

في كل منهما معا

فليمكن

الاول

دخل فيه

المتباينة

74

الطبيعيه عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو سلم فالممتنع لا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافي الامكان الذاتي قوله
بل نقول وجود الحادث وجد الترجيح جريانه على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم قوله ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني قيل هذا مبني على مذهب الحكيم من كون الشيء قابلا للوجود في زمان دون زمان حيث تفاوت الاستعدادات
وانكارهم عموم قدرة الله تعالى لجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون ولعل ما ذكره الشارح قوله ولنا فيه بحث وهو ان الامكان الذي
قال الاستاذ المحقق في الذخيرة مقدمة مسلمة لا قول بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هذا
فانه جاز او بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمرا هذا محل النزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول
الوجود واستمرار امكان الوجود في الماضي واحد واستمرار الامكان لم يتنازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان
يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة
وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا والبعد منه ما فهمه اليه من قوله لا بدا فقط بل وسط ايضا فانه لو سلم ان ازلية
الامكان تستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف
بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص
فقوله وجواز اتصافه به الذي فرع عليه ما زعمه من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه
ثم ان ما ذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة
بمعنى التوسط وهما امران يجزآن لا جزء لهما فامكانهما ازلي وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى
القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا بمقولة الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولو
لم يجب عنه فلعلها عنده غير موجودة كما هو مذهب بعض المحققين بل بالحروف الآنية التي هي للاصوات عند انقطاعها
كروض الآن للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بان ليس لها وجود الا في آن حدوثها فلما
ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير الذي
الوجود في الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهيتها النقض
بعد الوجود لم يكن لها الذات استمرار قطعا كما لا يخفى على المتامل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر آخر خارج
عن ماهيتها على ان لك ان تجعل صورة النقض بهذا المنع ويمكن ان تخلص من النقض بمنع امكان شيء غير قار ونوضحه
ان الشارح الآن بصدده فيما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزمة لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم
الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان لكل ممكن ولا شبهة ان ورود
النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فللمناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود
في اجزاء الزمان معا ليس له ايضا امكان مستمر فيها قوله نعم ربما استشعر اه جواب من التشكيك ابتداء قوله قلت
الامكان الذاتي اه قيد الامكان بالذاتي احترازا عن الامكان الاستعدادي لا عن الامكان بالغير قوله امكان ذاتي اذ ليس
لنا ممكن بالغير يعني اذا اعتبر ذلك للحادث بقيد خارجي لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي اي امكان منسوب الى الذات بكونه مقتضى

بلزم

اي لانه لو تحقق لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان المكتسب من الذات اذ بيا والكلام في امكان غير ثابت اذ لا
كما دل عليه السياق بل من الغير ولهذا ان ليس لنا علم بالغير ولا حاصل ان الكلام في الامكان المتجدد وعدم كونه ناشيا من
نفس ذات الحادث ظاهر لان رابه قبل هذا الكلام ولذا لم يتعرض له ههنا وبهذا يتبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا
الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والخلط ملت ليس واحدا منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد
من حيث التقييد فيه بحث وهو ان الغير اعني قيد الحدوث ههنا معتبر في جانب المنسوب اليه فلا شك ان النسبة الى المطلق غير النسبة
الى المقيد فلا يمتنع تعدد الامكان ههنا لتعدد ما يعرض له كيفية الامكان فلا يتم والدليل ان ليس لنا علم بالغير على بطلان هذا
الغير وقد يقال قوله اذ ليس تعليل للتقييد ما نفاه من الامكان بالذات اي في مقام نفي الامكان مطلقا وفيه بعد ورود البحث الى
نفسه ظاهر لان السياق يقتضي تعليل ما ذكره صريحا وهو عدم تعدد الامكان الذاتي فابقاؤه بلا علة مما لا وجه له قوله
اما الامكان بالغير فلا يجوز وهذا للحكم بالذات وقد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع
ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي
الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قال الشارح في حواشيه التي رد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع الامكان
الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قبل وليس بشي لان تساوي الوجود والعدم بالقياس الى الذات واحد لا يتصور
فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير
وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب
لان له علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا يخفى قوله اي هي راجعة اليهما وجه التنزل
كون الايجاب اقرب مما لا وجه له ظاهرا قوله اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال الاستاد المحقق في الذخر الفلاسفة يجعلون
القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية نحن نحكم بان القديم كل حركة جزئية
وهي حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختيار لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل
الى الابد ليس له جزئيات ولا اجزاء بل هو امر واحد شخصي غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط والمستند
الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهو امر وهمي كما سبق وليس كلاما فيه قوله اي و
وامتناع الاستناد ليس مراده فيصح عطف الجملة على المفرد السابق اعني جواز الاستناد بتاويل الفعل بالمصدر اما بناء
على رفعه بتقدير بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعدول بعده اليه لفقد العامل الصوري كما في قوله ولولا تحسبون
للعلم بجره اما عدم المسؤول احتماليا اي ولولا ان تحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مدلوله مجازا كما في قوله
فقالوا ما تشاء فقلت الهو اي اللهو وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب كما حققه في حواشي
المطول بل مقصوده توضيح المعنى قوله وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ظهر بهذا ان القصد فيما غير الارادة
و متقدم عليها كما سبجي ان الارادة منا لا تتعلق الا بعد ورود مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد يتقدم على
وجود المقدور قوله فحكموا بان العالم قديم لشبهة لا حاجة لهم الا بحجة وذلك التجويز كما لا يخفى قوله ورد عليه

بانه يدل

75

بانه يدل الا هذا الرد ظواهر فخر الدين الكوسجي في شرح الاشارات وذكر ايضا والمنط لطائف منه ولكن ان يقال هذا الا
يرد على المصنف قطعا لانه انما حكم بعود النزاع في جواز الاستناد والقديم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لا لكونه موجبا او مختارا لان قدم
العالم وحدوثه كما توهمه الشارح ثم تبعوهم ورده على الرازي ان وجد في كلامه ان نزاعهم في قدم العالم وحدوثه عائدا الى ذلك
ويمكن دفعه عنه ايضا بان يقول بعض ادلة الاختيار لا يتوقف على حدوث العالم والا يتعرض فيه لذلك كادلة النقلية التي فصلها
الآمدي في ابكار الافكار فاذا اثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يتفرع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس ايضا اذا
اثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام الامام على هذا كان كلاما لا غبار عليه اللهم الا ان يقال
الادلة النقلية لا تفيد القطع كما صرح به الآمدي فلا تفيد اثبات المطلوب الذي هو اثبات الاختيار على ذلك ثم يتفرع
حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المطلوب لا يتوقف على حدوث العالم وايضا خبر بان كلام الشارح في آخر
المرصد الرابع في الصفات الوجودية من الالهيات يشير بانهم يثبتون الاختيار زاعمة بان الايجاب بغير الصفات نقصان فليتامل
قوله فانهم استدلوا اولا حيث قالوا العالم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
قوله واعلم ان التقابل الظاهر اعتراض على قول المصنف والمتكلمون لو سلموا بانه غير مطابق لما وقع في قوله فان قلت جواب عن
هذا الاعتراض بانه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق ان يندفع اعتراض الشارح على المصنف لانه في جواب جوابه كما لا يخفى
فالاولى ان يجعل اعتراضا في اصل الكلام من المتكلمين اعني تجويزهم الاستناد والقديم الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر
عليهم متفرع على وجه الاعتراض الاول حاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا فان قلت قولهم علة الاحتياج الحدوث
مخصوص بغير الصفات قلت اولا نفي علية الامكان يفيد العموم فما وجه التخصيص قوله ان القديم لا يستند الى علة قبل وكذا
الازلي ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها قوله اذ لا حاجة الى المؤثر فان قلت فيه مصادرة
ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في مبحث الماهية وهي عين الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق في خاتمة
ابحاث الممكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد ولما العلة هو وجود بينهما فلا مصادرة نعم ان ظهر
فالاظهر في التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لا علة حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني اما استقلالا او
على وجه الشطرية او الشرطية قوله ولا مجال لتاويل التنزل فيها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والتنزل ان يقال
لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسليما لامكن استناد القديم الى العلة قوله بان القديم حالا اول لوجوده المتصف
بالقدم والحدوث صفة هو الوجود واما الموجود فباعتباره قد يوصف به القدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم
وللمسبوق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى ما لا اول لوجوده فلم ينتج الاشكال المذكور بل
فيه بحث وهو ان العدم كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوزوا الاستناد الى الغير مع انه لا علة حاجة فيه
ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا قوله الا ان يغير تفسيره في بعض الكلام
بالقدم لكن لا يرد الاشكال في ايضا بما اشرنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لا علة
الاحتياج مطلقا قوله ولا تعليل القديم بغيره فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة لا الى الغير والقول بانه لا يتصور

التأثير الابقى المتغاير بالمعنى المراد من التغير هنا لا يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم ان قوله يعني عدم الاستناد الى القديم
الى المختار في المباحث المشرقية في الفصل التاسع والاربعين لتصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليموس
قوله يجوزه الآمدي فانه في شرح المقاصد وما نقل في المواقف عن الآمدي لا يوجد في كتاب ابكار الافكار للامام علي سبيل
الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تع ويكونان معا في الوجود ولا تقدم الا بالذات
كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا امثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب
على منع السند فانه لا تم الاستناد وحركة الخاتم لا حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لا وجه لطلب ما ذكره الآمدي
اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز الاستناد على ذلك
التقدير الى الموجب وحمل الاعتراض اجمالا في قاعدة الاختيار بان سياق الكلام على انها مبني عليها فلا وجه للاقتصار
في الجواب على منع السند ولعل ما ذكره المصنف في الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المصنف جوزه
الآمدي واما التمثيل بحركة اليد والخاتم فيمنع جواز تقدم العلة بالذات لا في الايجاب قوله وقال سبق الايجاد وقصده
هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على معية الايجاد بالقصد لوجود المقصود زمانا وهذا مما لا يناقش فيه والكلام
في جواز معية قصد الايجاد للوجود والفرق ظاهر فلا بد ان يؤول بما ذكرناه وان كان فيه بعد ما من هذه العبارة قوله من الحكماء
متفقون على انه فاعل مختار قال الاستاد المحقق في الذخر هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار
ما يصح وجوده وعدمه بالتطاوات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما
صدقا ووقوع نقيضها فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تع موجبا بالذات للعالم لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما
مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ قوله وقد يقال دفع لما قد قيل قوله اذا
كان كافيا في وجود المقصود كان معه كما في قصد الباري تع فان قصده المتعلق بالايجاد الذي هو علة مستلزمة للوجود
كاف في ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولا يتوهم من هذا ان قصده تع قديم فاذا كان مع وجود
المقصود لزم قدم كل ما يتعلق قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان
اريد بالقصد تعلق الارادة فكيف جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب في جواز صدوره قديما لجواز ان تتعلق
الارادة في الازل بوجود الاثر في وقته ولا يجب وجود المقصود الا على هذا الوجه الذي تتعلق به الارادة على ذلك الوجه
فتدبر قوله والعاملية الحشابية في بنائها الى العلم نقل عنه ان الاولى ايراده من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم
وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول السابق على الموجود قوله واذ قد يراد الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله
كالمعلول فكأنه قيل اذ المعلول الحادث الباقي محتاج الى العلة واذ قد يراد ابا قوله هو نفس وجوده في الزمان الثاني
فبطل بيع المقصور بان يقال يراد بقاء الشيء بعد وجوده وعلى عدمه فيتحقق تأثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان
كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني ولك ان تقول قوله هو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجود
القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يدفع الاستدلال في جانب العدم الا ان يحمل على الاستظهار قوله فلا بد ان يكون

موصوفا فيه منع لجواز ان يكون الاعتبار باعتبار الزيادة والامور الاعتبارية قد يكون مرادا لكون زيد معدوما محبوبا
قوله فزوده ان شرط الشيء لا ينافيه لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافي الشيء لا يجامعه فيجب ان الاستعداد
شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط هنا اعم من المعد يدل عليه ما نقل عن الشارح حيث قال في قوله فزوده ان الشرط
الشيء لا ينافيه وان جاز انتفاؤه بانتفاء المشروط كما في الخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها موقوفة بتحقق
المشروط بل لان جرح الفعل بعد تحققه كما ينبئ عنه لفظ الفزوده وبه يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق
معدا لا شرطا حتى يلزم وجوب الاجتماع قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز تحليل عدم الجواز بالنسبة الى شرطه
العدم لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر آخر فان عدم الاشتراك يجوز امر بالنسبة الى البعض ولا
يجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه تأمل قوله والمحوج الى العلة هو الامكان فقيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج
بل يكون قابلية المحل شرطا قوله فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا قيل ان الاربعة لا تكون الا حادثة وفيه ان ثبوتها ازلا
فرض محال لا يجدي نفعا وذلك لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات والمعدودات الازلية ليست بواجبة الوجود كما في
تعدد الواجب ولا ممكنات لان استناد القديم الممكن الى العلة او المستلزمة وفيه بعد اذ انما هي تعدد الصفات الازلية لا يلزم ان تكون مما
مضافا فيه الى ابع وجودات كعدم زيد وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم تكن قديمة والتغاير ثابت باعتبار الاضافة وذلك
يكفي في ازلية الاربعة قوله هكذا اجاب الامام الرازي قال في السؤال السابق والمعارضة والجواب كلها ذكره الامام
الرازي قوله وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما قال الاستاد المحقق هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر
اما ان يعطيه اصل الوجود الى يجعله متصفا به كما شانه ودوامه اولا فان كان الاول فيتبين انه في اية حالة يعطي القديم اصل
الوجود واعطاؤه ابدا يقتضي حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان
كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة وايا ما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ويحصله
كيف فانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين يلزم افتقاره في غير ذلك الوجه الى المؤثر فيرد
على الامام انه قال بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفات القديمة منه تع ولا شك ان الصفات ليست واجبة
لذواتها فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستنادها وجوداتها منه فيلزم تأثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد
للحكماء لانه يقصد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين
فلا سبيل لهم الا ايرادها واتمامها بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي ويمكن ان
يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود لكن هذا الاعطاء واقتضاء هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع
فتأمل قوله على تقدير كونه تع مختارا واما على تقدير كونه موجبا فلا بد انتفاء الى الشرطية بين الاشياء والاول قدم الحوادث
لاستنادها الى الموجب بالشرط حادث واما المصير الى العلية بينها فكأنه بناء على ان الموجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد
فيه ما فيه قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان قلت كون الكلام على تقدير موثرية الموجب لا يقدح فيما ذكر
وذلك لان خلاصة كلام المعترض على دليل الامام انا نرى احتياج بعض الاشياء الى البعض في البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم

لا مدرك اليد ولكونه مجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان تخلف المعلول القديم اليه في البقاء وحاصل جواب الامام انا لا
لا نقول بالعلية والشرطية بين الاشياء لنفي الامرجة فيجاز ان يتحقق الاحتياج في البقاء بالفعل بينهما وجوابه منقوله على تقدير
الايجاب ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل و
تسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا فيكون الجواب
سوق الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشياء واما نفي نفس الايجاب وما يتفرع عليه
فهو بحث آخر ليس كلامه الآن فيه فعلى هذا صح القول بانه في الجواب عدم الالتفات الى ما فرضا ولا الى الايجاب. وبهذا
يندفع ما يقال من انا لا نسلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع افتقار القديم الى المؤثر
مطلقا والمص بصدد تمشية ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب في عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لان الدليل مقصور
على عدم الاستناد الى الموجب قوله وانا وجدنا غير مؤثرة ولو سلم تأثيرها فهو في البقاء الذي له اول ونحن فيه تأثير كما هي
في الجواب عن الثانية هذا وانما لم يحمل الاراحة في السؤال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا الجواب لا يتجه لان السؤال المذكور
من طرف الفلاسفة وهم لا يقولون بارادته تعالى وقد عرفت ان الكلام الالزامي لا يفيدهم قوله ولقائل ان يقول لكونه مسبوقا
بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا الشرطية ذلك ايضا وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان
وجود الحادث من الفاعل المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجمع
اياه في البقاء وفي المؤثر انما الاجماع تمام فاعليته لا الاختيار وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب ان العدم السابق لا ينافي وجود
الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة المقارن لا يمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث
هو على ينافي ممنوع وهو ظ قوله قد يتصور في التأثير ابتداء ان اراد بالتأثير الابتدائي التأثير في اصل الوجود
فقد عرفت انه ممكن في القديم وان ذلك التأثير في حال الوجود بهذا الايجاد وان اراد به التأثير في اول زمان الوجود
كما هو الظاهر فنقول لا نسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التأثير هو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وجود
البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سواء كان الباقي قديما او حادثا لم يكن يتحقق اول الكلام
الوجود وانتفائه فلو في الاستناد الى الفاعل قوله وعن الثالث ان بداهة العقل الى ... بهذا الحكم بالقصد مع انه
لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف قوله وههنا بحث فا ظلا قوله لا يجب ان يكون للحدوث شرطا قوله بل ...
من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط قوله فقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ
المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق قوله لكنه فاعل مختار قيل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام
ان اثر الموجب لا يكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع
عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتعرض له الشارح لظهوره بما سبق واجيب بان المعارضة انما
هي في ملخص الدعوى وهو ان اثر المؤثر لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض
ان المؤثر موجود عندكم وان كان مختارا ونحن نلتزم قدم اثره قياسا وجه حصول التأثير في ذلك القديم عندكم فهو

٦٦

تأخير

وجه تأثير الموجب عندنا فاجاب المص بانه اذا كان مختارا يجوز تأخر الفعل وان كان مستجمعا للشرايط كلها هذا
فقد عرفت ان الانسب بالسياق ان يكون السؤال والمعارضة كلاهما على تسليم الايجاب على انه يمكن ان يقال من جملة الشرايط
تعلق الارادة وهي يجب المعلول فان كان الشرايط كلها حاصلة امتنع التخلف والا يلزم الشيء وقد اجيب عنه بانه يجوز
ان يتعلق الارادة في الازل بوجود المقدور في وقت معين فما لا يزال فيكون الشرايط التي من جملتها التعلق كلها
حاصلة في الازل مع حدوث التعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرايط حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع
الشرايط متحققة في الازل كما هو المزعوم وحينئذ انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث فيتسلسل اللهم الا ان يقال حضور ذلك
الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فانما اللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة
التي لا وجود لها في الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه جزئيا متلبسا
قوله امر وهمي لا حقيقة له اذ معنى تأثير العدم في العدم عدم تأثير العلة في الوجود وقد اشار المص في بحث الامكان الى
ما فيه فليتذكر قوله المساوية لها في الذاتية وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات قوله وفيه نظر قيل في عبارة
الامام الرازي اشارة الى اندفاع هذا النظر الذي اورده الطوسي في نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل لعلى هذا القول
امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك فان قوله ولا معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اي لا معنى للوجود الا ما عنوا
بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت فافهم
قوله اي اوصاف فسر الصفات بالاوصاف توجيها لقوله ثلثة مع ان الظاهر ثلث قوله والمستقلة بالانتقال لا لكونها
الاذات وهذا الاعتذار مطلوح لم يكن رأيه بقوله لانهم اثبتوا ذوات فالمراد ما توهم من ان الكفر التزام الكفر لا
لزومه وقد يقال لبعض النصارى لا يقولون بالانتقال بل بالتعلق او الاشراق فالوجه في تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم
الهة ثلثة وانكارهم نبوة محمد عم قوله لا اثباتهم آلهة ثلثة تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة
كيف وقد صرح في الاكثر بانه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق
للعبادة بل سووا بين الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة كذا رأيته التفتازاني في بحث حذف المسند من المطول
ان قلت فالنصارى تشارك الوثنية في الاشراك بالله تعالى فما بال النصرانية صح نكاحها مع قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن قلت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب آخر مذكور في
كتب الفقه قوله والاولى كما في المحصل الى ان قال وانما قال حيث عاما بتقدم الاعم لكان اولى قوله ما يكون مبداء
للحيوة فلا يندرج فيها الصورة النوعية للنبات قوله وهي راجعة الى امرين اما اشارة الى توجيه قول المص احدهما
بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها لرجوعه الى الايات ولعا اشارة الى وجه اقتصاره على كيفين مع ان
عنوان المقصد بالايات ان كان العبادة احدها على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيهما اي ثاني الايات الحادث قوله
احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم المعنى اثبات المحمولات للموضوعات اعني الذوات فتعرف الحادث ليس من قبيل التعريف

دقد

يقل

ايضا

بل البحث الاول هو اثبات تحقق الحدوث الذاتي للممكنات واما الثاني فمن قبيل المبادي التصورية ويمكن ان يراد بالبحث
المعنى اللغوي **قوله** اذ المعلول القديم ان ثبت لا شبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم
يثبت لما يكون غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك **قوله** الممكن بذاته غير مقتض للوجود فيه لذاته يستلزم
بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله والغير يقتضيه **قوله** وما بالذات مقدم على ما بالغير قيل لان ما ثبت بلا واسطة
مقدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم
اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع **قوله** لكنه يشكل جدا فان العدم قيل لو قيل مراده عدم الاقتضاء
وجوده بد بقيل ما تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده الى آخره والاشكالات ح ولا ايراد المتن **قوله** لكنه منظور فيه بحث
لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاق بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فثبت
بهذا التوجيه مدعى الملخص وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصولة في كلام
المص في الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا اورد
تامل **قوله** ولم يثبت ذلك فان قيل لان ارتفاع ما بالذات يستلزم الارتفاع الذات لا بسبب له واي كان ارتفاع الذات بسبب
لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين **قوله** هذا اذا اقتضاء الانتقال عن هذا الاشكالات مع انه لو لم يقبل هذا الكان اولى
الى ما سبق على قاعدتهم لا غير **قوله** مختصا بالواجب نظرا الى الدليل وان اعم منه بحسب المفهوم **قوله** اي محلا ينبغي ان يعتبر
المحل بالقياس الى الامكان للحادث لانه يستتبع فيه صورة كون للحادث نفسا **قوله** واما الهيولى ان كان الحادث صورة
فان قلت قد يكون الحادث صورة ثابتة ومحله جسم لا هيولى كالصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيوليا ثانية بالنسبة الى
تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس **قوله** وقد يعبر المادة بالهيولى وعدها سياق الكلام يستدعي
هذا التعبير ليصح قوله فيما سيأتي وهو المادة ولا بدان يكون قديمة **قوله** لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها المراد
من الاشتمال الاستلزام لا التركيب ليلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى
السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادي العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادي بالفعل
فيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرح به فاستلزام موضوع الحادث
مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيدور ولما ثانيا فلان النفس يحدث لها لذات والآلام
في النشاة الاخرى وليس فيها شائبة المادة فتامل **قوله** وهو ظاهر الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي
اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المص
قوله كما مر من ادلة وجوده فان قلت الذي مر ادلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به ههنا هو
الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتي تدل على وجودية الامكان الاستعدادي
بلا تفاوت الا يرى الى قول المص هناك بعد ذكر الادلة الثلثة لكم ان تقولوا كل ما حاولتم اثبات كونه وجوديا
يمكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير اساس **قوله** ولا امر اصلا ثابتا به اشارة الى الجواب

الانفصال اي المعنيين المذكورين **قوله** لان صفة الشي لا تقوم بما يباينه فيه بحث لان صفة الشيء لا تقوم بغيره مباينا كان
او غيره واما وصف غير المباين بصفة اخرى فاخوفة بالقياس الى ذلك الشيء فلم لم يكن في المباين ايضا كذلك لا يخفى **قوله** فقدرة
القادر توجيه العبارة الطاهرة فكأنهم حذف المضاف اي كمحل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى **قوله** هو صحة
اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد
مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال محل الصحة
اقتداره على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده **قوله** بل صحتها متعلقة
بالامكان قد عرفت انه لا احتياج الى ما في الصحة فان نفس القدرة متعلق بالامكان ايضا فيقال هنا مقدور لانه ممكن
فان قلت اذا قيل صح من الجواد ايجاد كذا وكذا ولم يصح ايجاد المجردات فقيل ما ذا كان الامر كذلك يجاب بانه ممكن منه دون
ايجاد المجردات فعلم ان ههنا امرا آخر غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به صحة الايجاد قلت اجيب بان الكلام في القادر
المطلق الذي تعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلائم السوق لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر
المطلق اللهم الا ان يفسر القدرة بمعنى يشمل قول الحكماء به وفيه ما فيه بقي فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحريرك
هو الاستعدادي ولا اختفاء في ان الذي يعلل به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال ان الامكان
الاستعدادي ايضا يعلل به القدرة فيجاب من يسأل بما اذا صح من القادر ايجاد الحكم بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة
قوله وهو المادة فيه بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محلا امكان
الحادث شيئا يتعلق بالحوادث وراء التعلق للحلول او التدبير والتصرف ولو كان يتعلق للحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يتم دلائل على امتناع ذلك وايضا قد ينهت على ان الموضوع قد يكون
جوهرا غير جسماني كالعلوم العقول فيبطل ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق
المادة **قوله** وفي المباحث المشرقية تقوية لما سبق من تعميم المادة **قوله** يوجد عن تلك المادة كالاعراض المراد
بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا توجد من الهيولى بل من الجسم **قوله** والامور
الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا اي موجودا في الخارج كما هو المدعي ههنا ولعلها تستدعي محلا موجودا في الجملة ولو
في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتي وهو قابلية
الوجود والعدم لا سلبي كما شعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة
المحمول غير مقتضية لوجود الموضوع فكان المنتنع حين عدمه في الذهن ممكن متصفا لا ايضا فبهذا السلب لا يمتنع الا ان
اقتضاء العدم امر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعا ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى
الوجودي يفسر به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج او في الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى
يلزم الانقلاب ولعله اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقدم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يتقوم به الامكان الذاتي
للحادث هذا ويمكن الجدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت الممتنع

في المبادي العالية الخارجية في اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا آخر اعني عدم اتصافه بمزوية اهل الطرفين
وسلبه ايضا فتامل قوله ثم ظاهر عبارتهم اي خصوصا قولهم الاحكان وجودي لما مر من اوله موجودة وقد عرفت توجيهه
قوله اضا ح لا حادث آخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون الشرط للحادث امرا عدميا وان نوقش في اطلاق الحادث على العدمي
نقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امرا عدميا متجددا وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم ان بغا ازلي
فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين
العدمي والعدم كما منع بحث التعين فان علمت ان الامر العدمي يستدعي ايضا محلا والا فاوت النسبة لما سيأتي قلت لا نسلم
اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجي ان الشرط موقوت ولا فرق في المعدوم المحض قلت سيجي ايضا ان حدوث القرب
قوله ولان ذلك المجموع الى قبل هذا انا نبه لو كان المجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر
الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام قوله ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به قيل عليه لو ثبت لزم لا بد
لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا احتياج
الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي والجواب ان يثبت محل للمجموع على احد الانحاء المذكورة
انما يكون بسائر المقدمات المنضمة الى الاستدلال بالامكان الاستعدادي الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود
اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات قوله كنسبة الى غيره فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز
ان تكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسبها وانها على مراتب متفاوتة قوله اي لذلك المحل استعدادات فان
قلت لم لم يعتبر في جانب المحل امكان استعدادي بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط
شرائط لوجود المعلول ابتداء وان الامكان يعتبر بالوجود بالنسبة الى الفاعل قوله مبني على اصلهم الفاسد وايضا لا نسلم
انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لتجاهل الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحادث
قرب من الفيضان عن العلة متفاوت مراتبه ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وان النسبة بين
الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من
شروط الوجود يترجح العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب
والبعد هذا المعنى فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذ او جزء الاذهان
واما اذا لم يوجد فيه فلا موصوف له لا اتصاف وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته قوله احدهما ان هذه الاستعدادات
فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه في آخر المقصد
اذ النزاع في سبق الحادث بامر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به قوله الا يرى انه اذا
قيل فيه بحث لان ما ذكر لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية العدم لا لمية والا فلا نسلم
انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى

بهذه النسبة او ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية بلا احد
لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لا قبله اذ ا
لان المطلوب معرفة انية النقدم لا لمية ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم ولعل ما يقال من ان السبق الزماني لو كان
عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع
معها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي مما لا يلتفت اليه اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة او غيرها
الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدأ الاول قوله ولا نفس عدمه لان العدم
فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدما مأخوذا بوصف الاتصاف بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصاف وكذا
الاتصاف بطريق التأخر لا يكفي والاتصاف بطريق القبلية مشتمل على التقدم اذ تغير العبارة لا يجدي فينقل الكلام اليه فيتسلسل
قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم قيل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة
العدم بمعروضه الحقيقي اعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنع وسيأتي لهذا الكلام تتمة
في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى قوله فهو موجود في الخارج اي اما في الخارج او في الذهن فلا يرد ان الكلي الطبيعي له وحدة
وليس بموجود قوله فانه لم توصف شيء واحد فان قلت لهذا الكلام محل غير ما ذكر من انه لا احتياج فيه الى المقدمات المذكورة
ولا يرد الاعتراض الآتي ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسببية اصلا الوصف اي لم توصفا لاجل شيء فلا بل عروض الوصف
لاجل الكثرة قلت يأباه قول المعترض لا للكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة توصف لاجل الكثير والا لا معنى لهذا النفي
ولا معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه عروض الكثرة للكثير لاجل نفسه اي بالذات قوله المراد من عروض
الوحدة للكثرة لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة للعروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بجعل الكلام على المسامحة
واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثاني الذي اشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثاني
اليق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله في الكثير ان الكثير من حيث هو كثير اي مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانها لم
توصفا بشيء واحد اي من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة اي الوحدة توصف للكثرة بملاحظة الكثرة لا للكثير الذي يلاحظ
تفصيلا فيكون ايا اي حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر ظاهر قوله لكل موجود معنى قد بالمعين ليخرج
الطبائع عند من يقول بوجودها قوله اعدامها واي دائبين آخرين فبل يمكن حمل كلام المعترض على ان التوزيع يكون
اعدامها بالكلية واي دائبين من كتم العدم ابتداء بلا ابقاء محل من الاول والا فانها في فرضا نفي الهيولى قد بطل
وحدة الوحدة بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان ينعدم هو ايضا فيطابق
كلامه مذهب الحكيم وليس بشيء لما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية
للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم يبطل الوحدة الشخصية للهيولى في الجسم المشقوق على ان قوله والمجوز بينهما
عنه نوع اباء قوله وهذا الدليل يدل بعينه اي بهذه الدلالة على زعم المعترض وان كان غير مرضي عند الشارح كما سيشير
اليه قوله بناء على ان مجرد الشياد وقوله انا جوزنا ان جزئه لا قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص اي الامور الكلية

من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما قيل ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة يتصف
ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية ومشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار
متصفة بالوحدة دون التشخص وقد يناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجد عينا للوحدة
ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الآخر فان غير الوجود فانه عين ذات الباري مع انا نتصف بالوحدة لا بذات
الباري ثم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك او نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان المتبادر
هناك كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما بدون الاخرى في موضع يدل على هذا النفي اولا
يتعقل وجود الشيء بدون ... ثم قد يتحد امر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين
العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا احتج لحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفي في هذا
المقام ذلك المعنى على ان عين ذات الباري تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لمنافاتك قوله وهي مغايرة للماهية
المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فلا يرد قبول الماهية الحقيقية مثلا الكثرة وان اخذت مع الوحدة
الحقيقية ثم لا يدل على مغايرتها لمطلق الوحدة قوله وانا لم يتعرض لثبوت الوحدة الا فيه بحث لان ما مر في الوجود ليس مجرد
المعنى بل نقل عن البعض القول بالبداهة واوله ثم اجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبداهة يشعر بصحته وبطلان الاول
المستلزم بطلان المسئلة قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة فان الكثرة جزء كثرتي المقصود بالبداهة قوله
وقد يقال الوحدة اوضح عند العقل فيه بحث مشهور وهو انه قد ارتسم في النفس صور كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات
كثيرة وكان الجزئيات المرتسمة في الخيال موصوفة بالكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة معروض للوحدة ايضا
فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بالارتسام في النفس وتخصيص عروض الكثرة بالارتسام في الخيال ولا وجه لتفريع على هذا
التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما في النفس لكن عروضها بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدا الكثرة
قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا قوله سواء اخذا كليين او جزئيين
اي سواء اخذ العارضان فقيل يلزم منه جواز ارتسام الجزئي في النفس ان استلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا
ان يختار ذلك في غير المادي بحسب الظاهر وان حقق في موضعه ان لا حاصل في ذات النفس بلا واسطة الا الكلي من الجزئيات
الغير المادية هو الوجوه والاعتبارات الكلية لا اعتبارها الشخصية ويلزم ايضا جواز ارتسام الكلي في الالة ان قلنا بثبوت
موصوف الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما في هذا المطلب
اي المناط هو لطيفية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين وجزئيين في الواقع قوله فاثبته الحكماء بما افضى
ما ليس فيه من ان ثبوت الحكماء للكيف لا تتصف بالوحدة لانها عرضية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم وهم
الذين قالوا ان كل عدد متألف مما تحته من الاعداد والا لزم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول قوله
ويقال من جانب النافي الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولما وحدة
موجودة وهلم جرا لخصوصية هي موجودة ايضا ولكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة اخرى قوله لتوقفها انتفاؤها لا

لما الماهية على كونها واحدة فينتقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة ولما اذا كانت اعتبارية فانما
يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتامل قوله ويمكن اجراء الدليلين فيها في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود
لا يلزم الكثرة له بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام
التسلسل فيها ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت زادت على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو وعرض لها الكثرة فكثرتهما
ان وجدت يلزم كثرة اخرى عارضة لها مع كثرتهما وهكذا فتبصر ويمكن الزام التسلسل في الكثرة باعتبار الكثرة ووحدتها الزامها
باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتامل قوله فيتحقق الوحدة
فان قلت هذا الدليل يتم في الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة
ليست الا مجموع الوحدات الوجودية واما عدمية فيكون الكثرة عدما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل
الجاري في الوحدة لا عينه كيف فلا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة
قوله اي ليستا منسوبتين اشارة الى ان ليس المراد بالموضوع المعنى الموضوع بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للمتقابلين
لجواز ارتفاع احد المتقابلين للمحل قوله لان من خارج قيل عليه ينتقض بمثل الزوجية المتعينة في الاربعة لا الامر خارج مع
انها كيفية مختصة بالكميات متضادة للفردية ولا يخفى ان لنظر ربما واعتبار لزومها من نفس الأمر الذي هو الضد المعين لا من
المحل يدفع ان الاشكال قوله لا يتقدم فيه هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا مع الضد المتقدم يجامع
ما تقدمه ولا يخفى فساده لان المتبع من امتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما بالتعاقب في زمان واحد من جهة
واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا قبل مع
ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انها نوع منهما وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لا
مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقوما لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه
اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض قوله ويقرب منه دلالته على نفي التضاد اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق
التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل
العدم فان قلت فينبغي ان تتقدم الملكة تقدما ذهنيا فالكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما يكون
الوحدة خارجا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج قلنا قلت بعد تسليم وجودهما التقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان
لم يجبه بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاوليين والخلاف في عدم الظهور لا في عدم
الجريان قوله اي الوحدة فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لا في المعدود الذي هو الواحدات
قوله ولا يذهب عليك فان قلت قوله او لتشمل الا ما يأتي له في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء في الاخر
هذه الكثرة في ثبوت الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف
الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن تدخل في ثبوت الوحدة اذ الاشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما
دلالته على ما ذكر فانما يتم لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا فرق فيه بل هو مصدر من التفاعل وما قبله

عن الانقسام كما ورد عليه السابق قوله فالاولى ان يقال اى قال فالاولى لان التعريف الذى فى يتم وتحقيق عند التدقيق الكل
لجامع الى نحو اولى قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم قيد لحيثية مراد فلا يرد مثل زيد قوله لان رفع الجزء رفع الكل لعينه هذا كلام
ذكره الشارح فى مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا وصرح به الشارح فى نفسه ايضا يا تحو شيء التحديد من ان عدم
الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال فى نفسه لان وجود الجزء الخارجى مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا البحث
محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا تقوم بشيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا
به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف يتقدم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم فى صورة ارتفاع
جميع الاجزاء ان يتقدم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذى هو شيء مخصوص وفساده ظاهر قوله بقى ههنا
بحث هذا البحث ايراد على ما نقل من المعلم من تحقيق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئتين على موضوعهما من ان شرط
فى صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالوحدة الى موضوع واحد شخصى فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على
عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون
واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية
للعدد وبالمراتب كالخيرية والشرية ولانه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يتزاول
بتزوال الصانع غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون لشخص واحد موضوعا لها لانه لو استدل بما ذكر فيه يبين البحث على انتفاء
التقابل بل التضاد بينهما فى نفس الامر لورد عليه ما ذكر قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء
باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة
زوال وجوده والالحاق بجميع المياه التى فى الكيزان متعددة فى كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد ماء آخر من كتم العدم و
القرون فاقية ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التى كانت واحدة بالشخص
باقية بتشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من التشخصات
حتى تزول بزوال احديهما وطريان الآخر وجود موضوعهما ثم لا يجوز ان تكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب
افلاطون فى الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبنى على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية
التى هى موصوفة للكثرة فى الكيزان اذا جعل تلك المياه فى كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة فى حد ذاته لا تنفصل
منها اصلا فلا يقوم حجة على نفاتها وما منهم المعلم كما سيجىء وايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة
بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون
موضوعا لهما ثم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها فى الحالين وقد اتصف فى احديهما بالكثرة
اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفى الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف فى التقابل محلا وما
يقال من ان الهيولى ليست فى حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحديهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست
موصوفة باحديهما حقيقية فان ذلك مم قوله كالجسم والمنطقية الاولية هى كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة

وكالخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به
المجذور اعنى ما يكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين فى نفسه وكالتسعة الحاصلة من
ضرب الثلاثة فى نفسها ويراد بالاصم الذى يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب العدد فى نفسه كالاثنين والثلثة
وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذى يقابله وهو ما لا يكون كذلك قوله من
غير شعور ربما يوهم كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الغير فبعد الانضمام زالت الستة
لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التقفل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات
قوله اما ان لا ينقسم الى جزئيات المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا على جميع زيد وعمرو واحد بالشخص
وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذى سيذكر اللهم الا ان يدرج
فى الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم ينبغى ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحدا
بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المعلم فيما سبق ان الوحدة مرادف عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى ان مفهوم
مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود
ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما وقع فى بعض الكتب المعتبرة قوله وهو النقطة المنفردة الظاهر
ان المراد النقطة الوهمية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يفرد جوده لكن يجرى فى بعض الامثلة الآتية على رأى المثبت ليس
بحسن ثم اعلم ان المراد بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان
للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون
لعدم الانقسام للشيء ولا لم يوصف الوحدة الا بالوجدانيات ولعلا اذا اريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة
ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير ذى وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس
الى ما ليس هو وما هو ذاتى ليس كذلك واعلم ان الواجب تعالى واخلى المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور له
حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذى وضع لان عدم الانقسام داخل فى مفهومه كما ظن قوله الى اجزاء مقدارية
قيد الاجزاء بالمقدارية ليندفع تمثيل المنقسم الى الاجزاء الثلاثية بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود المماثلة فى الحقيقة
اعنى الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء فى قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية
ايضا يعنى اصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا ذات ولا حقيقة فلا يندرج فى سلوبه للنقطة والوحدة والمفارق
المشخصات تركيبها من الاجزاء المحمولة اعنى الجنس والفصل ولا كون التشخص للاشخاص على تقدير القول بانه من
التركيبين لكن تفسير الوحدة للتنبيه فيما سيأتى بما لا يقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا الجنس غيرها مما فيه
اللهم الا ان يقال الواحد للتنبيه يطلق على معنيين ويؤيده ما سيذكر هناك بقى فيه شيء آخر وهو ان تقييد الاجزاء
بالمقدارية يخل بالتقسيم لان الواحد بالاجتماع فانه مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل
مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية فهى متشابهة اللهم الا ان يقال هى منقسمة اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الآحاد

واسنة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكفي ههنا كما يكفي الاتصال الخارجي على رأي
مثبتي الجزء الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع قوله القابل للقسمة الوهمية هي فرض شيء غير
شيء واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه
قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار ثم هذا اقرب من قوله هو الجسم البسيط فقيل وجه الاقربية انه ينبغي ان يعتبر في الواحد
بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط ليشتمل على ما هو اصل الاقسام فلا يعم الثقيل بالطبع البسيط على رأي المتكلمين
لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء التي هي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير
المتشابهة فلا يضر في الثقيل بالطبع تركبه من الهيولى والصورة اذ ليستا من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود واللاهم
ان وجه الاقربية دفع توهم الظهر من قوله هو الجسم البسيط فان قلت توهم الظهر متحقق في المقرب اليها ايضا مع انه لم يستوف
الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الظهر فالجسم في بادئ الرأي هو الصورة الجسمية كما سيعرفه في اوائل
موقف الجواهر فلا ضرر في هذا الظهر قوله وهو الواحد بالاجتماع ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس موردا
للكثرة من جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله في الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل
القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة
الى الاجزاء فهو واحد للوحدة والكثرة معا من جهتين لاسيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه
ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقا على كثيرين
فلا يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية قوله لكنها متوافقة في الحقيقة
قيل وح لا فرق بين الشيء والماء فان الشيء ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متجانسة
واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالجزء ليس كما صرح به المص في موقف الجواهر
وان الشيء ينقسم الى امور متخالفة هي العناصر فان قلت غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة لا ان
هذا الجزء المقداري يخالف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يتم للحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجواهر
بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال قوله من شانها ان ينفصل اه هذا التوجيه مقصود لان قوله فان تلك
الاجزاء اه بيان لكون اجزاء الواحد المتصل بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا الانظر من القول بان من
شانها تلك الاجزاء الاتصال وحلولها في مادة واحدة بل المتبادر منه ان يكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة
للاتصال ولو قرئ تحل بالرفع عطفا على مجموع من شانها ان ينفصل لا على مدخول ان فقط لاندفع [illegible]
اللغوية في التوجه لمستعد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد يأبى عنه [illegible]
والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائلين بها
سواء كانت الاجزاء متصلة اولا هذا اذ في قوله وتحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة
لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليفهم قوله بين تلك الكثرة وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة بعض

افراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق للغير معنى قوله والوحدة من اقسام الواحد بالطبع الظاهر ان المراد بالواحد بالطبع
الذي جعل الوحدة من اقسامه هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا الواحد بالطبع
المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد بالطبع لان كون الوحدة من اقسام الواحد بالطبع بهذا المعنى انما يتم لو لم يتركب
من الاجزاء الذهنية وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثم
الواحد بالشخص اذا لم يقبل القسمة اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية اي غير
المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الحد ايضا كما مر ولا بحسب الماهية والتشخص كالواجب تع كان
اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار آخر
كالنقطة وللمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله في الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام هو الواجب
تعالى والمراد من قوله والوحدة من اقسام الواحد بالطبع اي من غيرها انما اولى من اقسام الواحد بالطبع بالمعنى العام سوى
الواجب تع بقرينة انه جعل اولا بانه اولى من الكل فيؤل الى ما ذكره في حاشية التجريد فتامل قوله فيكون تلك الاعداد
مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث العدد وانما فرع على التشكيك لانه يظهر قوله
جاز كونها جوهرا في بعض اي ليس عرضية الوحدة في بعض مانعا لجوهريتها في بعض آخر لان جوهريتها في بعض جائز قوله
في الطبيعة الجانسة وقد يطلق التجانس على التماثل كما يقال للعناصر الاربع اما متخالفة او متجانسة قوله فانها لا توصف
بالتغاير عندهم هذا تعليل للاعراض المفهوم من الكلام لا للخروج وانما علة الخروج عدم تحقق الوجود الماخوذ في التغاير فيهما فلذا
الكلام في قول المص اذ لا غاية بينهما كما لا يخفى قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين وذلك لان الموجود ممتاز عن
المعدوم بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التغاير بشيء بالنسبة الى الآخر من غير ان يقوم بذلك
الآخر والا فلا تغاير بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتغاير سواء قيس الى موجود او معدوم آخر بناء
على ما سبق من ان كل متميز له وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم
عدم التمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينها
مختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن
المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الموجود والمعدوم يصح وفيه تامل قوله فتدبر ليظهر لك فان فانه كان مفهوم
[illegible] عدم الشرط ممتازا عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء ممتاز عن عدم السواد مثلا وان لم
بالعرف فقد تحكم كذا نقل عن الشارح ولطف ان القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلائم اصول المتكلمين
كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات مما يحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تع
متعددة موجودة في ذاته وصرح المص في بحث القدرة من الالهيات بان لا امتياز في المعدوم عند اهل الحق ثم الدليل
الدال على انتفاء تمايزها بحسب ما صدقت هي عليه والدال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم قوله ويخرج به الاحوال اذ لا اسما
قيل فيه مسامحة اذ الاحوال عندهم [illegible] بان هذا الاعتراض على القول بالحال كما ذهب اليه البعض [illegible]

لاثبتها لاحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود قلت مل قوله وكذا يلزم الا فيه شائبة السفسطة اذ قد قال فيما
مر ولا عدم ووجود والظاهر ان المراد بها معدوم وموجود لانفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاحتجاج بما ذكر بل ما
خرج عليه بيان عموم ذلك التعليل من تعليل الملحق لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى قوله فاعترض عليه الخ قبل الظاهر ان المتصل
من فهمه عدم احدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الآخر والقدم لا ينافي
ذلك فلا يخفى خلاف ذلك التوجيه وفيه نظر لجواز ان يتوقف احد القديمين الذين يكون علة مستلزمة للآخر قوله فان القدم
ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات او ممكن مستند الى الموجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا
للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم
المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة قوله فخبر
التوقيف قال رحمه هذا التعبير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على
جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض وانت خبير بان
الاعتراض بالمفارقين القديمين متوجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرضي
وتقديري عند المتكلمين وقد يجاب بان تعبير الشيخ التوقيف لورود السؤال من الميل بالجسمين كما لا يخفى الى دفعه
بان يقال هذا الفرض غير واقع لا يكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من الميل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة
اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله ورد عليه بان المراد الخ فان قلت المراد هو الجنسية التي في ضمن العشرة وقد حكم
بلزومها قطعا فيتعين ان يكون غير العشرة قلنا ان اريد لزوم الجنسية التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان اريد بها
لزومها مع تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة بعينها قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تنفك عنه الا الموجودات العينية كما مر وصفات الافعال عندنا
من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج قوله اذ ليسا بمتحيزين لوعم التحيز للتبعي لاندفع القضا فان قيل
القول بانتفاء التحيز التبعي ايضا بناء على عدم قيامها بالمحل فاتجه الايراد وفيه المطلوب قوله ولا يلزمهم فانهما موجودان
لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان
بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان يعم التحيز للتبعي فلا يرد ان
لتحقق الانفكاك بحسب التحيز قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم الظرف قد يعتبر بالنسبة الى
المنفك عنه كما في هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود فإنه يشبههم من
ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت اليه فتامل قوله لانا نقول الجواب الخ لكن
كما سيذكره الشارح في بحث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا
عينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الكل والجزء اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الجزء الصوري ولا
يخفى بعده قوله فيقال في الجواب الا ان يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون صاحبه فيلزم ان

يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد
بعض الصفات بالنسبة الى البعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما
ليسا بغيرين وقد يتوهم ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور
فتامل قوله فلا صحة لهذا الجواب قيل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المعترض اقامة التعقل مقام
قوله بعدم او حيز بان لا يذكر او يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فالامر ما ذكره ولكن ان
نقول قول المعترض المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يأباه ما ذكره الباحث فتامل قوله اذ لا يجوز ان يقال ينفصل الباري
سبحانه معدوما فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما في العدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل
وهو ليس بنقض لانه يجوز ان ينفصل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلان تحكم على من اذ يجوز عدم تعقل كل واحد منهما مع
تعقل الآخر ومآله الى انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر واما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول
على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون وجود الآخر بحسب نفس الامر اذ لا فرق في ذلك لاجماع على خلاف
الظاهر فليتامل قوله ولا يلزم كون الصفة الا قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما يشير
اليه قوله ولذا احتجنا الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان قوله والظن انه بحث معنوي
لان النزاع في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا غيرة لما قيل تحرير المراد
يؤيد كون النزاع لفظيا لان الشيئين لا يرجعان الى شيء واحد ولفظ قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب
الوجود الجزئي والهوية الخارجية بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهي هوية الشخص بلا تعدد فيها حقيقة يعبر عنها
تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق وذلك
لان المتنازع فيه هو المعنى الثاني اعني لا هو ولا غيره وان رجع الى ما يرجع اليه المعنى الاول ثم ان المنكر للمغايرة بالمعنى
المفهوم ما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف الخامس لان مشايخ اهل السنة ولو سلم فالظاهر انهم قائلون
بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا قوله وما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني فيه ان القول بالمغايرة
المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني وهو ظاهر وقد اشار الى ما سبق اليه في بحث ان الوجود زائد على الماهية لم لا
قوله فيه بحث لان كلام الشارح وايضا الآتي وهوية والاختلاف فيما هو ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة
سواء الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة تسمى اغيارا على ما نقله الآمدي قوله والظاهر انهم انما هذا انما يتم على ما نقلته
ظاهر السند لا لم من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على ما نقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف
عند الشيخ وجماعة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك هاهنا من احد الجانبين لا منهما معا قوله قد منع بذلك ان كان
المراد بهذا الدفع التفصي عن ما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لا
ذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى
لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا

او التعدد وانما ينافي الوحدة قوله ويلزم ايضا كون الصفات حادثة اذ العالم يبطل والبقا يلزم كونها حادثة لئلا يتعدد القديم
الغير للاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات لها على هذا التقدير وان كان لزوم النفي في الاربعة لا في الكلام و
السمع والبصر ثم لو ثبت التكوين يلزم النفي فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات بناء على ما هو المشهور واما على ما ذكره
الآمدي من جواز قدم اثر المختار فلا فلم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه او النفي فتأمل قوله مستندا الى الذات اذ كونها
واجبة لذاتها ينافي الاستحالة ولذا لم يذكره قوله فسروا عن هذا الظاهر ان الشارح هنا يحمل بالقول بان علة الاحتياج
مطلق الحدوث وان لزم لها وجهان الشارح لزوم تعدد الواجب قوله هذا الحكم ضروري فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعتد به من العقلاء بل هي مسئلة متفق
عليها ثم فرعوا عليها خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم منتحل عندنا من في احوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز
الى اسرار سبحانية وتحمل على التأويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني شعر نواو سرو ديكر جدكني جاني
رسيس كز توبتا بر خير د قوله فان الاختلاف بين الماهية الى آخره فيه اذ ان كان السند لا ينفع الشارح وان كان منها
فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يمنع الكل الاشيا في كون الاختلاف ذاتيا منع الزوال دون اتحاد الاثنين قوله فيقال
ان عدم الهوشان الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بالاول من الاتحاد وطلبيه والتنبيه على الثاني يعلم بالمقايسة قوله الى
بقيا موجودين كما التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد قوله فيمتنع امتناع الاتحاد وغايته الاقتصار على المالقي
الذي يستند عليه السوق استحضار الصورة الغريبة قوله ولم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر فان قيل
هما اما موجودان باحد الوجودين الاولين فقط فيكون فنا لاحدهما وبقاء للآخر او بهما معا فيكون كل اثنين او بغيرهما
فيكون فنا لهما وحدوث ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا
لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتا محلهما كان هناك ذاتان وجدا
بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا قوله لثلثة اقسام انحصار الاثنين في
الثلثة مبني على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكان الاثنين مع عدم
الاتحاد يحتمل من الاقسام الثلثة لان كلا من الاقسام الثلثة موجودان على تقديره اللهم الا ان يقال التعدد لا
يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة قوله في جميع الصفات النفسية قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير
يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ما صرح به بعيد هذا فيتوقف
التماثل على نفسه واجيب بانه بتخصيص الصفات بغير التماثل واجري بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه
تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور قوله ما لا يحتاج وصف الشيء به
الى تعقل امر زايد قيل اي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر قوله و
الوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت هم لم يوجبوه في نفس الامر من الفاعل
لكن لا توقف في التعقل قوله كالتحيز والحدوث فان الاول زايد على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز وتعقله والثاني

زايد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما في ابكار الافكار
حيث صرح في بحث المتماثلين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية قوله بناء على ان الحال وكونها تابعة
على الذات من الاحوال ما يمتنع خلو الموصوف عنها كالعالمية لزيد لكن الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا
التفسير هي الاحوال اللازمة كالحيزية والشيئية ونحوهما قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها اي
ارتفاع التوهم فلا ينافي ما سبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم وكذا نقول الصحة ههنا مقابل البطلان
والمعنى ما يبطل توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع لعل المراد فيما يجب
ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والايجاز ان يستند بعض هذه الامور الى الشخص المخصوص فتأمل قوله ولان الصفة
النفسية المتبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولهذا غيراته في اسلوب الحل وقدر
الخبر لقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر زايد تعليلا لنوع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود الى نفس
الذات لكن توزيع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بامر زايد على الذات انما يظهر في الجملة على تقدير ان يراد
بالامر الزايد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة اذ لو بني الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل
التماثل بنفس الذات لا بغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل قوله المتغيرة على
رأيه بالاحوال اللازمة قيل لعل المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لا صفة نفس هذا التعليل يا للحال
الا للحال قوله قالت المعتزلة قيل المراد باخص وصف النفس وصف لا اخص منه لانه اخص من جميع اوصاف النفس
فيتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها اولى نوعها ولا ينبغي ان يذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة
لان الكلام في الانسانية والناطقية سواء اعتبرا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر قوله بعلل مختلفة فيلزم ان يتعدد التماثل
وصف التماثلين ان العلة احقية الوصف واختلاف الانواع لا يضر كما في تعقيبه لطبيعته انسانا كان او فرسا
ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا في مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه وصف
النفس في البياضين هو البياضية وفي السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتأمل قوله مشترك الالزام
قيل هذا النقض اجمالي والتفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل حكم واحد شخصي فلا نسلم الملازمة وان اريد تعليل حكم واحد
نوعي فلا نسلم بطلان التالي ولعل ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامي واكثر المعتزلة وان جوزوا التعليل الواحد بالنوع
بعلل مختلفة لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية
معللة بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالاحوال من الاصحاب فانهم
كالمعتزلة في التجويز والاحالة لا على الاصحاب مطلقا فهل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعلل بالعلتين
سواء كان شخصيا او لا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة ولا يجوز ان يعلل كل فصل منها بعلل كثيرة كما ذكره
وانه في توزيعا علة الفصل وفيه ان المعلل بالمختلفات ههنا افراد التماثل لا الطبيعة ولا نزاع عندنا في جواز مثله
قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد مجموع ما عداه فان قلت

تعليل التماثل بمجموع صفات النفس بنا فيقض ظاهر ما سبق من انه لا يكفي الذات قلت مراده من كونه لا يكفي الذات
انه ليس معللا بامر زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تنافي فيض قوله اما الواجب
فلا يعلل فيل تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة عارضة فهذا
الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لا يعلل اصلا ويدل
على ذلك كلامه في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول قوله ويلزم مماثلة الرب فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس
احدهما بالثاني وليس احدهما بسلب الثاني فلا يلزم مماثلة الذات لمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن
لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما لما تبا لنوع الفصل مع النوع والا ظهر لان احد هذه الثلاثة هو الآخر اذ يحمل عليه
اللهم الا ان يقال المراد الموجودات ولا وجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس احدهما قائما بالثاني لنحو الصفة
مع الموصوف قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اي انما قال معنيان وهم يقولون موجودان كما قال في النقيضين الاخرين
لئلا يتوهم تناول تحسب الظاهر للجوهر واخفائه على عرفان لسبر اذ فهما وايا وبالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة
هو الذات لا المتعلق ولا استلزام احدهما ما يستلزم سلب الآخر فلا ينافيه ما سيذكره من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب
والايجاب فقط قوله والاعدام الازلية تعميم بيان خروجها عن بيان خروج العدم والاوجود لتنفيذ قوله لا يسمى ضدا واما
الاعراض القديمة القائمة بالمجردات او بالافلاك فلم يثبت عندنا قوله نحو العلم بالحركة والسكون اي العلم بحركة الشيء
وسكونه ذلك الشيء بعينه فان العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقيهما قوله هذه ان التقييد تعميم للحد لانه اذا
كان قيد المتعلق لكان النفي راجعا اليه فتنفيه بما يستفاد التقييد يوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيدا
للمنع اي الاجتماع بل قيد للمنع اي الاستحالة فلذا التقييد تخصيص للحد واخراجا لشيء عنه وان ثبت فلا الاجتماع في محل اعم
من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه فهو دون ان تنقيض
الاخص اعم قوله ويرد عليه انها امور اعتبارية وقد يتعسف ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقديره كون
الافعال اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما سيتبين لك في تعريف الحكماء
للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح
الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز هنا عن لازم وثمة عن الفصل واعلم كلامه هنا صريح في ان الضدين
لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا الا يجيء على رأي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع
انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتي في مباحث العلم فتأمل
قوله كالاضافات والاعتبارات فان التعلق تنقل عبارات رح انه يرد عليه نحو الاقرب والابعد والاصغر والاكبر فانها اضافات
قطعا مع ظهور التضاد بينها على زعمه قوله بخلافه ههنا فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد
اذ له فائدة ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان مع تحقق
في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله ان الاجتماع عندهم قائم

بمحل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة
تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون
بل التغاير بينهما بامور اعتبارية خارجة عن ماهيتهما بل لا تعدد لكون فيما ذكر من الصور فان فيه كونا واحدا عرض له
انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيصرح به في ثالث مباحث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون
القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سيأتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس
لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد لا على ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا قوله فاذن تضاد وقيام
الجهل بتضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى نعم قد يطلق
التضاد على المتماثلين كما سيأتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز قوله يرد عليهم الموت و
الحيوة اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما قوله قال صاحب التتمة قيل كان الشارح استبعد عدم
جعل الموت ضد الحيوة على تقدير وجوديته فنقل كلام التتمة اشارة الى احتمال قولنا في النقل من الملل فان كلامه في
العلم والموت لان الموت والحيوة لكنه مندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت
والعلم لذاتيهما وكان المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المصنف ماخوذ من ابكار الافكار فان الاعتراض هناك
بالموت والحيوة قوله تخرج عن المثلان اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزوم
لذلك المفهوم المساوي لها ولعله بنا بنا على انه مفهوم اصطلاحي فالظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثانيا
نظرا الى الاحتمالين اولان المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد تستعمل مترادفة قوله والقيام بالمحل فانه صفة نفسية
مشتركة بين الاعراض سيذكر في اوائل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس لصفة نفسية للجواهر لان كون
الشيء قابلا للغير انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وعد ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام
بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المتبوع به اعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك
قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتيا لما تحته اذ لو كان عارضا له لكان
الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء
على الاصطلاح في وصف الحادث به انما يعقل امرا زائدا عليه وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تأمل على ان مفهوم
العرض لو كان ذاتيا لما تحته لكان مفهوم الجوهر اعني المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام
بالمحل صفة نفسية فتدبر قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال المربوب مماثل
للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب اذ في ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق قوله فلا يكون هذا خلاف
منشأ اقيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التغاير في التماثل والاختلاف ومنهم القاضي ومنهم من اشترط و
المشترطون ان قالوا بالتغاير في الصفات قالوا بالوصف بالتماثل في الاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به
لم يقولوا بها ايضا فمراد المص بقوله عائدا اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط

البتة فالمراد بقدره ومنهم من يعتقد انها بعد الجمهور لا الشافعي في مرده وما ذكره الشارح رحمه وهذا القول ليس ببعيد الا ان الآمدي
لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالنفي ويرد الله اعلم قوله اليه ذهب الشيخ الاشعري بل يسمى في
في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان لا اشتراك بين شيئين من الموجودين الا في الاسماء والاحكام
فما نقل عنه هو هنا من ان كل متماثلين لا يجتمعان لا بد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم
من ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل عرضين
متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي كالضدين
ولا يخفى عبارته عن ابائه الا ذلك قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ولا لاجزاء المتماثلين بعد لذاتيهما وبه آخرهما
ان المثلين متحدان ذاتا وكلمة لذاتيهما تقتضي تعدد ذوات فان قلت هذا انما يتم لو اريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل
عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتماثلين كالسواد الحال في هذا المحل والحال
كما انه في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما لهويتيهما اذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما مع تعذر اجتماعهما في محل قوله لا اشتباه
فلا تماثل لا يقال لو تم ما ذكر لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في احد
الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة المحل المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة
في زمانين فيتميز معها بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ هما يدعي الاتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين
هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل واحد مع وجود الامتياز
بينهما قلت اولا ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب
ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد محلاهما بحيثية موجبة لامتياز الحالين و
لا كلام فيه قوله اذ يلزم النقطة المطلوع هذا انما يتم على امتناع حصول المثلين معا في محل واحد فتامل قوله الثالث انه
فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان الوصف لا يبقى زمانين عند اهل الحق بل يفنى ويتجدد الامثال فانتفاء
مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطاري عليه مثل آخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال احد الضدين عن المحل
مصحح لاتصافه بالضد الآخر لصح ان انتفاء احد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والا فلا بد
من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعني الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في
محل المثل الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتامل قوله الرابع لو جاز قيل هذا من لوازم المسلك
الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر هذا والآمدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول قوله الى السبب مفارقة اما
الى علل المختار المميز بارادته كلا من المثلين لما يخصه من العوارض المخصصة المخالفة مع الاشتراك في ما ذكر ولما
الفواعل لا بالاختيار التي بين احدهما واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعين قوله
وكذا الثاني منظور فيه قد يجاب عن هذا النظر بان ما ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو نقض لكلام الخصم كما يشير لفظ
الالزام وكفى بصورة واحدة نقضا ولذا قال الآمدي فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الكلي

الكلي وسنتوضح ما فيه قوله ورجح ان المحل الاعم شرط النفي وضده الخاتب لعقد ارسطو هو المسلك الثالث يجوز اتصافه بعد المثل
ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف اي وفرض ان المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول رجح فيه ان المدعى لزوم
جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع ويطابق الرد المردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل
على ظاهره كما فعله الشارح قوله اي نلتزم انه لا يمكن وقد يقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن فرضا واستلزام
فلا مانع لقوله لو جاز لم يمكن الجزم اذ ولا يخفى ما فيه قوله لهم السلب الخ قيل مدعاهم الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام
يدل على الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئي نقيض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث
لان المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما ثم لا بد من الايجاب الكلي فقطعا بل الايجاب
الجزئي قد يلزم موافق لمدعاهم واما جعله في قوة المنع فمحمل بظاهر ارتكبه القائل لا الفروق مع ان لفظ لهم وقول الشارح في
بيانه في اثبات جوازه يناديان بخلافه وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول
بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي وفيه ان
امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما ايضا ولذا خرج المثلان الوصفان من تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح
فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع لخصوصية لا توجد في آخر قوله الكهبة ضد الصفرة والكهبة نوع ليس بخالص في
الحمرة وهو نوع الحمرة خاصة وذلك البني لحلك حلوكة اي اشتد سواده قوله الا انه ضعف ازداد السواد كما تكلم قيل بل
الحق ان اجزاء صغارا من الصبغ تثبت ثم يثبت مثله وفيه بعد لانه انما يجاز لو وصف السواد بالحقيقة وانه مجاورة وقد يقال بل يكون
بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد ايضا قوله والسواد كشيئان الكدورات الثلث اذ انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول
حصل كشيئان ولا حاجة في ذلك الى اربع كدورات على ما ينبه هو قوله وبالثالث يزول الاول مثلا المرتبة الذي استحق لاسم
الكون في زالت بالصبغة الثانية لصيرورتها قوية وحصلت مرتبة اخرى استحقت بخصوصها اسما آخر وهكذا الا ان الصبغ لا اكثر
في اول المراتب زالت في ثانيها قوله في ذات واحدة من جهة واحدة لا يخفى ان تعريف المتقابلين يتحقق بالمثلين فلا بد من
العناية بان المراد بالاثنين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين عندهم من اقسام المتغايرين او ان المراد عدم اجتماعهما
بحسب ماهيتيهما كما اشار اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد ماهية في المثلين قوله فتوجيهها انها متقابلان يندرج فيه
متقابلا الاستعداد مع الكمال ولا ضير لانهما ضدان قوله التضاد المشهوري الشامل ليسمى هذا التضاد بالمشهوري لكونه
المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الطبيعي لكونه المعتبر في علومهم الطبيعية وقد يقال الشيخ فرق
باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا ولا يكون تقابل مثل السواد والحمرة خارجا عن الاقسام الاربعة
البتة ورد ايضا بان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فقد لا يكون
فيما التقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب قوله كما بياض اللازم للثلج القول بلزوم البياض للثلج مبني
على جواز تقشيره كمثل الزعفران لكنه خلاف في المثال قوله كالحركة والسكون للجسم اما مطلقا عند من يجعل الكون اول
الحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره قوله والتضاد قد يكون تعاقبهما هذا التقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف

التهور

بين اقسام التقسيمين باطنيات فلا يفيد اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما الابعينه للمحل في ان واحد مثلا **قوله** مع الرطوبة

عن كونها خيرات او شرور ولهذا الجانب روئيت ينقل تلك الاشياء بالكنه وجودها حيز المنع والاقرب في الاستدلال ان يقال جانب

للتبني مثبتا لا التفرد لا يكون ذاتيا له والطبيعة وكذا الشريه من هذا القبيل **قوله** متفاوتة للتهور انصفه بجعل بها الاجزاء

على ما لا يفيد الا الحرف فرادى صوفيا فهو نوع من الجبن والجبن فهو **قوله** فقد عرفنا ما عرفته قال الشارح في حواشي المطالع

ولو سلم انها انواع لها فلا نسلم انها متضادات لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون

ضد الشيء منهما **قوله** اذ ليست احدهما في غاية البعد هذا لا يدل على نفي التضاد ومطلق التقابل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفنا ان

الكلام في ذلك فلا اعتبار **قوله** اشارة الى التوهم الثاني في العبارات الجامعة على صنف المضاف اي لكونه على الفضيلة والرذيلة و

التزام هذا الطرف قد يسند السؤال في خلاف التوصيف **قوله** وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض البتة العرض كما

جلست بالمسجد فيصح هذا التطبيق الجامع **قوله** كالتهور والجبن التهور افراط في القوة الغضبية والجبن تفريط فيها

والمتوسط الشجاعة والجمود هو غاية خمود النفس الى ما تشتهيه والفجور هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة

الافراط في القوة الدراكة والبلاهة تفريط والمتوسط الحكمة **قوله** تثبت بالاستواء فان البرهان الذي اورد على هذا

المطلب لا يتم لكن الفرض على اثباته بالاستواء ايضا بوجوه الاول ان منع الاستواء في الكفار المتضادة بانه انواع

من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق لنا نفيه عن العفة والجمود مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين

نوعين من جنس واحد وهنا نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف فيهما

الثاني انه ان يشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس فرد بالاستواء اذ غاية

الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون والجواب

منع اللزوم اذ العقل يجوز ان يكون شيئان متساويين فيكونان معا في غاية الخلاف الثالث الاستواء الذي يدل على انتفائه

الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل

السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياضات فيمنع ما ذكر من ان التضاد

الطبيعي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف بل يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ولكن

منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لها كذا **قوله** لان التضاد بين

على تقدير وجودهما او لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود التضادين لم يمكن للحكم بامتناع الضدين عند الحكماء وعند

المتكلمين وجه وجيه وان كان تحقق نسبتا الا ضياع في توارد الضدين لا في محل واحد وقد زعم من قبل انه مستدرك

ليس له فائدة ظاهرة **قوله** قيل وكذا الحال في المتماثلين اي يدخلان في الضدين كدخول التضادين وفائدة

المنوه هو الذي يوجب على الشرح ان لا يجعل التضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توجيهه ثم ان للبعض عدم

المتماثلين ضدين في المتضادات كثير من مباحث الاثر فاما محمول على هذا القبيل او على سبيل التشبيه كما قلنا **قوله**

بل اعم من ذلك اي من قبول ذلك التقابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العدم قد يتحقق بعدم الوقت بان يكون

الاشكال

وهذا الاطلاق مبني على ما ذكره الشارح في حواشي المطول

استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع

والجنس كما يفصله يقول بل بحسب نوعه او الاخص **قوله** اذ لم يحمل للجوهر جنس واما اذا جعل جنس فانقسام بالتحيز شأنه

جنس المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع **قوله** ولذا

ذهبوا اذ التقابل من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا اضافة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت

ان ح م الاصل **قوله** ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما قال بعض الافاضل اذا اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف

التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ ٢

عدم كون النسبة العقلية ذاتا الامتناع القائم بنفسه والامتناع المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة

بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال **قوله** قد يسمى تقابلا ايضا قال قد يسمى لغلط فيه لانه قد يمتنع

اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متقابلين كالنائم واللانائم **قوله** لا اجتماعهما في محل موجود مغاير لما

اضيف اليه العدمان نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر واما القول بان عدم العدم وجود

لا كلام في ذلك فليتوقف فان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شيء

مغاير لما اضيفا اليه لا اجتماعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن

الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في الاشياء والامكنة اذ لا يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة

بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في معدوم وجد الآخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد تسليم انه

احد العدمين لا الآخر لجواز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم

القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما يقال على تقدير الواسطة ارتفاع ملكتيهما اي يستلزم اجتماعهما لو كان

تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة

قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شأنه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية الحول

البصر كلاهما منتفيان من الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط بما من شأنه ان

يكون احول والجدار ليس من شأنه ذلك وعلى الكل من التقادير لا يصح قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه

العدمان **قوله** ضد البصر بعينه نقل رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل انتفاء

البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد فرق السلب اللفظي

فقط **قوله** وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اورد عليه بانه ان اراد به ان تقابلهما للعمى يعني

سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فهو ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين

وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل

سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا **قوله** مع انتفاء الشخوخة اللازمة لها يعني هذا على سبيل

التمثيل او المراد بانطلام المنقوري فانه لا فرق في اللزوم بوجود لوكه في الفلك مع انتفاء الشخوخة فيه مما ليس لما لكن نفي

انتفاء

قوله على ان المراد بالوجودي قيل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة يكفي اولى لسلب جزءا من مفهومه بل انه فيلزم كونهما من التضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء آخر وفيه لا اطلقه في ذلك
قوله واما عدم اللازم اعترض على المص وقوله مع تقريحهم من نفي الدخل ولا يحتمل التقدير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة
فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققه قوله فدخل مثل العمى واللا علم في القسم الثاني لما مر من ان احد المتقابلين في هذا
القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المص قوله يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا يريد انه لابد ان يكون
موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجودي لطابع للملكة بل للمتضادين ايضا قوله بحسب اتصاف المحل به فالمراد بالطور
ههنا ما يعم حلول الاعراض في محلها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب والسلب قبل ثبوت
النسبة ولا ثبوتها او الاعتبار من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبر من حيث هما علمان لها
موجودان خارجيان فهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بها وقيامها بها فتأمل قوله الثالث المقصود بهذا البحث
بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الطابع بحسب المحل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار
اتصاف المحل قوله ولا شبهة في بطلانه قيل فيه نظر اذ هو لا يرد ... مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض
تتفاعل المص لانهما داخلان على تعريفه في التضادين لان المتضادين على تفسيره المتقابلان اللذان لا يكون احدهما
سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدق على البياض واللابياض على تقدير اتحاد السلب في الطبيعة
اللهم الا ان مقصوده الايراد على الجمهور لا المص ولعل له وجها كله لان مفهوم اللابياض يكفي في فرضه البياض و
اللابياض من المتضادين وان المراد بالسلب المنع من مفهوم المتضادين والمتضايفين ليتم اذ لا وجه لاحداث اصطلاح
جديد قوله بينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة الظاهر انه اعتراض على المص حيث عد الانسان واللاانسان من الايجاب
والسلب بل على من جعل التقابل في الاربعة مطلقا وقد يجاب بان الشيخ صرح في الشفاء بان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمحصر
التقابل في الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمي
ذلك العام على سبيل التشبيه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة واراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلانه
الحصر قوله وغير ذلك من الاقسام اما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم
العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا قوله والثانية فلذلك اقوى اعترض
عليه بان الموقوف اذا كان لازما كان رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا له وهذا لا يقال ان
الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التأثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة
تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك ولعل الرافع الذاتي اذا
كان رافعا للماهية بنفسها كان ... فيما سبق يكون رافع الذاتية اقوى في التنافي والمعاندة من الرافع الموقوف لان
رفعه مستلزم لرفع الماهية لا انه قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد قائله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه

ورد بانه لا يتصور اختلاف فوق اختلاف الذاتية بان يكون احدهما مرجعه سلب الآخر وقيل منع كلامه ان اشد الانواع في التنافي
هو التضاد لان قبول الشدة والضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والبياض والسواد وغير ذلك في غاية
الظهور بخلاف البواقي قوله لما كانت العلية والمعلولية لا يخفى ان المناسب لما اورده المص في الاول الموقف الثاني
من تقسيم الامور العامة بالاختصاص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثها في
الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكنه لما لم يكن ذلك العدم ظاهرا في العلية عند الشارح بناء على انه فسر عدم الاختصاص
بشمولها لجميع افراد الاقسام الثلثة او لجميع افراد القسمين كما يدل عليه سياق كلامه هنا سيما قوله فان كل ما هو موجود
وان كان كثيرا اذ يجوز ان يكون بعض افراد الجواهر والاعراض معلولا محضا عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق
في المقصد الرابع من المرصد الخامس في الكلام النظر وسيجيء في المقصد العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من
الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان محل مباحث العلة مع جمعها
وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيدا اثبت الشارح ان لا وجه لايراد مباحثها في الامور العامة انما يظهر بناء
على هذا التفسير الذي نقل نفسه في صدر الموقف الثاني لا على تفسير المص ولا يبعد ان يزاد اورد في عبارة الشارح على صيغة
المجهول قوله واستغناء عن امور ذكر الاستغناء اما استطرادي او لانه عدم الاحتياج وضرورية مستلزم ضرورية الاحتياج
الذي لا منافي قوله على التصديق الضروري مطلق اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز خفية اطراف
البديهي ويحتمل ان يكون مطلقا قيد التصور اي بالكنه او بوجه ما فانه كاف في المطلوب قوله فالمحتاج اليه في وجود
شيء يسمى علة قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى
الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليه باصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه لكنه والاحتياج يستلزم التقدم و
العلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد
من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من ان
اجزاء العدد الذي يتقوم بتركبه من الاعداد هي الوحدات ... الاعداد وبهذا الاثنان ليس جزءا من الثلثة و
قد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما
والاثنان انما لا يكون جزءا من الثلثة بناء على ما سبق من التحقيق وامكان تقوم العلة التامة بالكنه بدون تقوم هذا
المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة مم واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج
اليه وقد يقال المراد بالاحتياج الماخوذ في تفسير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياج المتعدد والثابت موجود في
العلة التامة باعتبار اجزائها المتعددة والتقدم وكذا لزوم كونها علة انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالاحتياج
اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المتعددة ونظيره ما ذكره الشارح في حواشي المطالع من
ان معنى قولهم لحد التام تعريف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه قوله والعلة اما جزء الشيء المعلول في عبارة المتن
هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة ولو سلم فالوجه

التوقيتية باعتبار العلية معتبرة في المقسم قوله والاول ان كان ما به الشيء بالفعل ابتداء للنسبة الترتيبية وتقديم الجار
والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان
مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فخرج المادة لانه يلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل
لكنه لا بها ويخرج ايضا كل من جزئي الصورة المركبة اذا ثبت اما جزؤها الاول فظ واما جزؤها الثاني فلان ظاهر الاول وجد فعلا
قريبا في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الظرف فان قلت اذا اخرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك انه من
[illegible] في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اي المحتاج اليه اولا وبالذات
والمعلول اي فيه اولا وبالذات الا كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئيها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقرير
يظهر انه فاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عيان عن العلة بلا واسطة
ونظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان يشتمل نوع تكلف لتصحيح الكلام
مع انه بعيد محل الملاع قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة اي تعينا نوعيا باعتبار حلولها في المادة الحديدية والمراد
بحصولها بشخصها حصول شخص منها قوله عين تلك الصورة اي الصورة السيفية المعينة تعينا نوعيا قوله بل فرد آخر
من نوعها هذا على حذف المضاف اي شخص نوعها اذ لو تحقق فرد من شخص نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا
ظ لزوما وبطلانا قوله وان كان الشيء معه بالقوة المناسب لما سبق ان يقال هكذا وان كان ما به الشيء بالقوة [illegible] لظهور كون
كل من جزئي المادة على قياس ما حققت لكن الشارح اعتمد على السابق في افادته لظهور فلم يبال بما خبر لما زاد الجود منك
قد عرفت فوده بوجه آخر ثم المراد ما قال الشيخ في الشفاء من ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود
بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو حصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول
المركب بالفعل كما اشرنا اليه قوله وليس المراد بالعلة الصورية المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا مجموع
العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للحكماء والاشراقيين فقوله في حاشية المطالع وحاشية العضدي اطلاق المادة
والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تامل كما نبهناك عليه في مباحث النظر
قوله والثاني اي ما يكون خارجا عن المعلول قد يكون ما به المعلول جزءا منه كما في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يحمل
كلامه بالكل جزء منه محل قوله واما الا ما لاجله الشيء كالجلوس في ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت
المقدر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من العلة التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية
تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس
لكن علية في الذهن اي باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل المنع انتفاء تصوره
قوله والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار ومراده ان العلة الغائية لا تكون الا للمختار لا انه يلزم العلة الغائية للافعال
اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبني
على مذهب غيرهم او على التجويز والافعال العرف قوله وذلك غير واجب الاثري فان قلت للعلة ماهية ووجود في

ولكل منها محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة
الوجود ووجوب العارض لا يستلزم احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلق عند الاشراقي
ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع ان وجود المعلول ايضا مثل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه
كما تقرر عندهم فيكون الوجوب من جملة المتوقف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على التقدير جزءا
جزءا من العلة التامة وان اشار اليه صاحب التنقيح وانكر بعضا سبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه على نفسه لانهم قد
صرحوا بكونه اثر العلة التامة متأخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءا منها وهو ح لكن اشار الفاضل التفتازاني
في جوابه بان الوجوب عندهم تأكد الوجود فلم يعتبروه من العلة التامة بل اعتبروه اثرا لها ومقصوده التنبيه
على ان في كلامهم مسامحة لاشعار اللفظ بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال بهذا غاية
ما يقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع شرط لا يفترق في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر
ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ قد لا يتوقف المعلول على شرط وجودي اصلا والا فالتركيب
على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لا حقيقيا هذا لكن بقي هنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف
على امكان فاعليته وان ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب
العلة ايضا الا يرى ان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان
جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا ما كان الامكان من شرائط التأثير لا يوجب
تركيبا لاشتراط امر في تأثيره فليتأمل قوله والعلة الناقصة متقدمة قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة
ليس علة ناقصة وان كان جزءا من العلة التامة قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق
اثر العلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق اولى بان يكون سابقا فتأمل قوله فضلا
عنها مع امرين اخرين توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما
ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كان الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو اشد استحالة من تقدمها على
نفسها بمرتبة واحدة وهذا معنى قوله فضلا عنها قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدي هناك نفعا لان الكلام
في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما يجدي في التقدم بحسب التصور
المعتبر في باب التعريف قوله وجزءا ايضا من العلة التامة هذا تأكيد لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده قيل
ولكان تخلله على الشارح [illegible] ان النقط ايضا السابقة بانه كسائر الاجزاء لا انحطاط فيه لانقدر به ولا تعد من العلة
وانت خبير بان التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية فيبطل هذا لا يفيد لان
مقصوده بل ان نفس الشرط مثلا داخل في المقسم لان المعلول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا انه المعلول
ولا ما لاجله ولا مع لعدم الظاهر او جود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا تعيد كونه جزءا من بعض
الاقسام واجب بان مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل

المستقل والمتمم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال ولا ضير في خروج
بعض الشروط من الافهام لكن ينبغي ان يعلم انه لا يذكر العلة الغائية لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرية الفاعل
لا في وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا اولا وبالذات **قوله** الا في اجتماع الشرايط و
ارتفاع الموانع ارتفاع الموانع عند المحقق من قبيل الشرايط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرايط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع
عطفا للخاص على العام اختيارا لامره **قوله** وقد يجعلان من تتمة المادة لان الشرايط مثل الادوات من تتمة المادة بعيد جدا والا
جعلها من تتمة الفاعل كما سيذكره الآن **قوله** ومنهم من جعل الارتفاع الشرط ترجيح لجعل الاول على الثاني **قوله** فان قلت فعدم
المانع يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ما سيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل [illegible] لا يرد
ان ارتفاع [illegible] ثم التحقيق **قوله** وان يكون من حيث وجوده وعدمه كالمعد كلامه في حاشية المطالع يفيد انحصار المعد
الذي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالخلاف حينئذ بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن
ان يناقش في الانحصار بان نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه مجاز المعد فانه في حاشية المطالع المعد هو الذي
للاستعداد والتام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل للقبول تهيأ كافيا يعقبه مقارنا بالعدم حتى لو اوجد
بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لازم له لا يفارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان
الاستعداد لما كان اثر المعد لا زمان [illegible] في عداده لم يعدوه من اجزاء العلة التامة استقلالا **قوله** فانه قيل بيان
العلة التامة للموجود الخ ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول
ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد ان يكون موجودا لابتداء المنع فلا وجه لتخصيص بالموجود اذ لا شك
في ذلك القول في الحضور حينئذ تلك الامور حتى يوجه التخصيص بان بعضها انما يكون في الموجود دون المعدوم فان اجزاء العلة
التامة لا ينحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذي هو [illegible] بحسب الذات كما لا اتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارجة عنه **قوله** ما له مدخل
في وجوده غير وجوده [illegible] الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجود صفة له مثلا بما فيه مدخل لما [illegible] وجوده ويصح
المنع [illegible] ولا يخفى ان [illegible] فانه لا يصح [illegible] بوجود [illegible] السببية وكذا في
نظيره وهو اظهر **قوله** قلت ليس معنى كونه هذا الانيان ما سبق من المعنى من انه جزء الفاعل بالطبيعة لان مراده انه جزء
من الفاعل المستقل بالتأثير ومراده [illegible] انه ليس جزءا من ذات الفاعل **قوله** واما الموضوع فهو مع كونه خارجا عن
[illegible] هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة لجوهرية [illegible] اكتفى في الاعتذار بذكر
احدهما **قوله** اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان [illegible] التنصيص على المراد ودفع ايهام العبارة عدم جواز التعاقب
مستقلتين ولو على سبيل التعاقب ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتأثير كما سبق الى الفهم من العبارات
الواقعة في الاستدلال كتأثير احدهما [illegible] وكونه اثرا لها واما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه
الثاني [illegible] على ان العلة التامة مؤثرة [illegible] والاستدلال على هذه الدعوى لا بد له من اعتبار دخول المادة والصورة
في العلة التي يثبت جواز تعددها [illegible] كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالفعل

استقلالا [illegible] لا يتغير [illegible] عدم كونهما مع امور مخصوصة اخرى كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين
المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف المعلول على شيء منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة
لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع جملتان كل منهما يكفي في وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر ويكون وجود المعلول من كل
منهما ولو بالقوة والتعبير بالعلة التامة لجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة
متوجهة على العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول اليها فاحفظ الجواب فهو الجواب **قوله** فان عدم المعلول بعدم الآخر
اورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بالاولى
ويحصل الوجود الآخر بالثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل
اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب العلتين والابد لابطاله من دليل اذ يثبت
ان المعلول الشخصي اذا زال عنه وجوده فعند حصول وجود آخر يزول تشخصه ويصير شخصا آخر فلا يتوارد العلتان على معلول
واحد بالشخص ولك ان تقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود مع عدم اشتراط ان يكون في الزمان الثاني
والاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام الاولى بحيث لا يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان آخر لزم
استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة على انهم ادعوا جواز بقاء المعلول بعد الفاعل على تقدير ذلك
على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بعد الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير
افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم الاستقلال لما يرد عليه ان الاستقلال لا يلائمنا اذ المطلوب ان يثبت
جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باي وجه كان والقول بامتناع العاقبة المعدوم لم يثبت وهو مبني على تمام الدليل
قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين ضرورة التغاير بين الحركتين ليس بمجرد ان المعلول الواقع باحد
العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى يتأتى ما جوزه سابقا توارد العلتين على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء
ولو صح تصير اليه من اول الامر في اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوص كون العلتين للطابع والتدوير
وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الطابع والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعي التغاير النوعي ايضا بناء على ان الحركة
الواقعة بالاصل للطابع حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة الاوج وبالاصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة
الحامل الموافق وهما مندرجان تحت مطلق حركة الشمس تأمل **قوله** قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل وجه
الامر بالتأمل ان حاصل الوجه الثاني الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستقلال بلزوم
اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر لكن ما له يرد على هذا الوجه
انه ان اريد الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنيا عن
الآخر وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم لجواز ان يكون الباطل
هو الاول ويلزم مما ذكرناه في اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول **قوله** لامتناع
اجتماع المثلين فمراده ان طائفة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو تلك الطائفة **قوله**

لان الاستقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر اي استقلال كل منهما بايجاد تلك المرتبة لو كان فان قلت لا شك
انه يجوز ان يتبع واحد منهما بعد ما اجتمعا وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعتم قلنا
ودعوى تبدل الحركة الشخصية بناء على ما ذكر في مباحث الاكوان من ان المتحرك ما دام متحركا متحرك آخر قبل انقطاع حركته
والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بان الاثر متغايران وان ذلك لا يبطل الوحدة
الشخصية الاتصالية وفيه ما لا يخفى قوله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين
بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه ولك ان تقول الثاني ينفي
جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقا سواء كانتا مختلفتين بالنوع او متفقتين وهو الذي ذهب اليه المص بقوله
فان قيل اذا علل الشيخ المص في عنوان البحث بمستقلتين مطلقا وانما اورد في مقام السند لان تعليله بمختلفتين بالنوع
لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى قوله لا على مبنى ان الطبيعة مساوية الى الحقيقة لحق وان كان المناسب لا يراد
قوله فان قيل الماهية النوعية الى ان يحمل الكلام هيهنا على هذا الوجه الذي نقله عن بعضهم فلك القيل فيتحقق ويدفع بقوله المص
قوله لكن هذا المثال انما يفيد لو كانت الحرارة الا انه شيخ المقاصد انما فيه في كون هذه الحرارة من نوع واحد بل في ان الح
بالنوع ما هو اعم من الحقيقي وانت خبير بان التنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين وان قوله وايضا فالحرارة الى آخره لم
الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما ذكره صاحب قوله وانما لم يتعلوا با زاد الحرارة النارية فهو معترض
شارح المقاصد حيث مثل به قوله وان اعتبر ازاءهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قيل المراد من قوله كان كل من العلة
والمعلول متعددا ان الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول ونقل
كلام الملخص لم يرتبط به قوله فان قيل الا ان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان متبادرا الى الفهم
من سياق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكره تعدد شخصي فلا يضر بالوحدة
النوعية التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد بما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم هيهنا بيان
تعدد العلل مع الاتفاق النوعي كما يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره
اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة او معلولا على ما نادر
من كلامه لا يخلو عن بعد كما يشير اليه قوله والا استغنت عنهما او لا بحال لافتقاد الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى قوله
ويتخلص النظر الى الجواب عن هذا النظر يستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم
يكن مفتقرا الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجبت المعلول عرض للمعلول الافتقار
اليها وتقرير هذا الجواب هيهنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين لكل واحدة منهما احتياج المعلول
اليها نفسها على ما تقدم من ان تعين العلية من جانبها فيلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منها بعينها وهو عين المحذور و
لهذا لو لم يجتمعا بل توارد لا يلزم محذور اذ التعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموضوع دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين

لم يكن تعيين كل من العلتين احتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يكن احتياجه
مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زواله بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول محتاجا
ولا مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون الذات منشأ شيء منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن
فح جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا
كلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص لكن التحقيق ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغنى عنه والامكان
سواء كان امكان الوجود في نفسه او امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم واليه ينتهي
كلامهم في مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون في اثبات ان الواجب تعالى لا يجب ان يصدر عنه شيء وقد اورده في المقصد الخامس من الموقف
الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات الهيولى للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر واما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي
نحن فيه بجواز ان يكون منشأ الاحتياج علية الاقرب وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتأمل قوله يجوز عندنا معشر
الاشاعرة وجه التعبير بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكره هو قول المص ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله
تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاستناد مطلقا وهذا لا يثبت على اصل المعتزلة لانهم قد يعللون
بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل عديدة وايضا لا يفردون
بالذكر ويدرجونها عداد الاشاعرة في اكثر المواضع واما وجه تخصيص المص الاشاعرة بالذكر فللاهتمام قوله افعال كثيرة
الفعال على رأيهم قيل لما جوزوا ذلك فلم لا يسندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل اي الماهيات الممكنة
واجيب بان الماهية ليست قوابل في الخارج حتى تتوقف قوابل وهيئة فقبل وجود الاذهان لا يستقيم اعتبار تكثر القوابل وفيه بحث
لتحقق التميز والتكثر في علم الباري تعالى فلم لا يكفي هذا القدر فتأمل قوله فلا تستند اليه الآثار والعدد قيل صدور الاثر عن الواجب تعالى
يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان هذا المجموع ممكن ايضا فلا بد له
من علة ولا يجوز ان يكون ممكنا آخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجبا ولا شك ان الصادر فيه ليس جزء المجموع وهو الممكن
الصادر اولا فتعدد الاثر الى آخر قوله ولا الاعتبارية واعلم ان المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية ولا السلبية والا لم ينحصر الواحد الحقيقي عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول متصف عندهم بالذات على العالم
ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة
لما اثبتوا الصفات حقيقية قيل يعني لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم في الشفاء وشيع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار
الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة وتعليلهم على هذا المدعى انما يتعدد الجهات
بحسب تعدد المعلولات وتعدده والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والتي تزيد بها الاشعري ثمانية
فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلولات الكثيرة كثرة لا تحصى اليه تعالى باعتبار صفاته القديمة الحقيقية والعلل معدودة
بجوابا ان الله تعالى ليس بواحد حقيقي بهذا المعنى عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى فباعتبار تعلق ارادته
الثاني انا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال هيهنا لاعتبار الكثرة

من جهة الارادة او تعلق الارادة الواحدة لنفرجهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هي الحدوث في
غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق الواحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفي
بالكثرة من جهة السلوب قوله وقد يتوهم الخ هذا التوهم يبطله السند لان المتكلمين على المذهب بجليته الجوهرية للتغير وعلول
الاعراض لان العلة هنا على تقدير التسليم بالايجاب لا بالاختيار قطعا فتامل قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يتعدد بالاعراض
قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر قبل تعلق الايجاب والاختيار اذ بعد صدور
الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا
حقيقيا قبل الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر
عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا الكلام لا غبار عليه فتامل قوله لان ما ذكر اثبات لجواز الجوهرية قيل عليه فالحال لحوادث مستندة
الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة فيصح الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقي ولا وجه لاثبات
المدعى لمجرد البناء على الالتزام قوله الا بيان بساطة العلة التي هي الجوهرية مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية ولعل ما
وجنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت مع تجمع ما بينها الماهية واحد مستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا
والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخرى وهي ليس كذلك قلت
لا نسلم انه ليس كذلك فان الوجود لشرفه مرتبط بالوحدات وقبول الاعراض لكونه مقدوحه اشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز
فيجوز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب قوله
لان الجوهر عندهم خمسة اقسام الخ الاشارات ... جوهر عبارت است از عقل است ونفس وهيولى وجسم وصورت قوله ولا وجود
للجوهر الخ وعندهم قيل لو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص
فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان يكون مبادي آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا
مبدا لشيء وباعتبار كونه انسانا مبدا لشيء وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس
ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية قوله فيلزم ان يكون اجزاؤه الخ ... منه ره انه اشارة الى الضعف لانهم لا
يقولون بوجود كلي الشيء والافاقات بحيث يتناول الكل ايضا قوله لان مصدرية آ غير مصدرية ب فيلزم التعدد في الواحد
الحقيقي وهذا خلف مع انه ان دخل في المصدر بان لا قوله فان دخل فيه كذا في عبارة المتن ضعف اذ ليس المدفوع موضع
الانفصال الحقيقي فلا وجه فان وفلا قوله لان مصدر المصدر بينهما هذا انما هو على تقدير وجودها ولم يلزم من النفي السابق
فلا بد ان ينضم اليه مقدمة اخرى كما ظهر من التقرير المبسوط قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اعترض
عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة والنقض فيها محال قطعا واجيب بانه لا نقض اذ ليس لها وجود في
... العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة بها ممكنا فاعلها خارجا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كل التقدير
لا تحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما اشرنا اليه بحث زيادة وجود الواجب قوله فالنقض في الامور الاعتبارية غير ممتنع
فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان تحتاج الى مصدرية اخرى وتنتهي بردان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية يحتاج الى سلسلة

عنها بشيء تحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلا يكون للجميع مجموعا والحاصل انه لو سلم جريان برهان التطبيق فيها
امتنع بوجه آخر قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان
يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان توجد بايجاد تلك العلة
البسيط لكنه الانواع المنحصرة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة كما تقرر عندهم من ان المعلول المعين
لا يقتضي الا علة ما كما بيناه في تحقيقه قوله اذ ليس هناك جهة اخرى بسياق الكلام يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى جاز
ان يصدر عن المبدا اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك
الجهة لكان مصدر الجهة لجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى فيتسلسل
قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا احال هذا الحكم
على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع هنا قريبه الى الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة الحقيقية لا يكون فيها ولا تعدد
بوجه من الوجوه ولو تعددت القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا
حكما لغوا لا فائدة فيه اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض والا
كثر موافقة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن
نقول نعم لكن هذا وله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا قوله فنقول لا يجوز ان يكون لذات واحدة
ولو سلم لم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر
وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة والمشهور منهم من كتب الحوادث عالم العناصر
الى العقل الفعال واسناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما بين في تفصيله قوله لان المبدا الحقيقي متصف في
نفس الامر بسلوب كثيرة فيه دفع لما يقال ثبوت السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لزم الدور وجه
الدفع ان الاتصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير واما في العلم بالاتصاف اللازم
تسليم فقيد اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكر فانما يلزم الدور
اذا جعل السلب المخصوص منشأ للصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا ويوجد بسلب
هذا الشيء عنه ثم يكون هذا السلب منشأ الايجاد لشيء آخر لا بد لنفيه من دليل قوله وان قيد احدهما بالدوام كانت
كاذبة فيه منع ظ لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا صدر عنه آ يجب ان يقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيتين
المذكورتين مطلقتان قوله من جهة واحدة تفريع بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة
لرد جواب المصنف الذي سيذكره قوله حلا فالملازمة حيث ذهبوا هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا فبه تعدد
جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى قوله فهو مصدر للفعل والقبول هذا الدليل
لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر بل ينفي القبولين ايضا مع ان الشيخ صرح في مباحث
اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شيء لا بالنسبة الى شيئين قوله واجيب بان

الفاعل وفيه بحث لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع فالفاعل قد يكون وحده
في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد له من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك فالفاعل يجوز ان يكون
مستقلا في بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاف في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل
بالايجاب بالنسبة الى المفعول المقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله
ولا يتصور ذلك في القابل اشارة الى مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل
بل من حيث انه فاعل قلت فهذا انما يفيد تغاير مفهوم القابل والفاعل ولا يدل على ان لا يكون الشيء الواحد متصفا بهذين المفهومين
على ما هو المدعى فتامل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا بان ايجاب الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب
وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فايجاب الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويستطيع في المقصد الكسر على سقوط هذا الكلام بتي ههنا
شيء وهو ان القول بعدم استقلال القابل بناء على ما ذكره في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المتنافيين بجملة
اما وحده او منضما الى غيره فانه صرح هناك باستقلاله في الحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بجملة اما وحده على الفرض لم يبق
فايدة بتقييدها فتامل جوابه قوله والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه قد
سبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شيء واحد ايجاب الشيء في نفس الامر وغير واجب فيها سواء
كان من جهتين او من جهة واحدة ثم كون ان يقتضي جهة شيئا وجوب شيء آخر ولا يقتضي جهة الاخرى وجوبه لا ما ان يقتضي اخرى
جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين واقول الصحيح للجواب
مبني على ان يراد بالجهتين جهتا الفعل والقبول يكون احديهما مبدا للفعل والاخرى مبدا للقبول ولهذا رده الشارح بان
الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكر يكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ما ذكره الاستاذ فانا
لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل للشيء بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب نفس ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس
الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام
قوله لا بالامكان الخاص فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى
هيولاه وشكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء قوله اورد عليه ان فيه بحث لانه ان اراد ان يكون الامكان العام
محتملا للامكان الخاص احتماله في محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم
التنافي بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع شيئا مع ما ينافيه في ضمنه كان لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا
لان كونه ماشيا يحتمل كونه اسود قوله اي لا تقوى ان تفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها هذا التفسير وكذا
الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوى الجسمانية غير متناهية الشدة في الحركة ولا
يدل على جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاصح الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة

93 انما هو في خصوصية الحركة قوله واما ان اعتبر اللاتناهية في النقصان فاعلم ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات
غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال لكن يوصف باعتباره للقوى بالتناهي
واللاتناهي بحسب الشدة وكذا في حاشية التجريد قوله ظاهر البطلان نقل من الشارح انه اشارة الى وجه عدم توقف المقل وفيه
تامل لان المحقق يجوز في بحث الخلاء كون الزمان في التغير بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة محققة فلا يجري فيه وجه البطلان الذي
ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المحقق هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المحقق قوله
لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية ولا يوصف الجسم
باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار انها
لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع والقطع
عدم التناهي فيها باعتبار ان الزمان وصل بقبول الانقسامات الغير المتناهية الى ما لا يطبق هذه الحركة عليها كما عرفت
والزمان لا يصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود
بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعني الحركة بمعنى التوسط كما سيأتي فلذلك اعتبر انها للقوى الجسمانية قوله واما اللاتناهي
في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون والاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية
تاثيرا كما سيأتي في الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تاثير القوى الجسمانية في المدة والعدة بناء على
ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دايمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التاثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة
قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى بحسب الترتيب الظاهري اي على سبيل جري العادة فمحل النزاع انما يجوز
عدم تناهي الترتيب الظاهري بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان
المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التاثير ولو بطريق الكسب والمباشرة ابعد قوله يضعف قوة النصف اي يضعف
الضعف لا النصف للجسم كما يتبادر الى الوهم قوله وذلك غير مسلم عندنا يعني الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء
في اثبات القوى الطبيعية وتاثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من المنع قوله فلت مبنى كلامهم
انها مؤثرة حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي التاثير الظاهري والترتيب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية
والآثار وذلك لا يثبت على تقدير استناد اصل التاثير قوله فاذا قسم ذلك الجسم ينقسم القوة تلك القوة بالكلية وذلك
لنوط جزء المحل ثم هذا المنع في القوى الطبيعية واما في القوى القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لا يلزم ان
يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريكه اصلا هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة الى في
اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثله ذلك المحل الصغير بطريق التضعيف بان يقال لو فرضنا
جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته
ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم يساق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد
من قوة الجسم الاول بقدر ما شاء ولا حاجة لهم الى اثبات قوة تكون ضعف قوة الجسم الاول ثم ظاهر ما ذكر من ان القوة تنقسم

بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم يمكن الكلام في الاجسام اليه هذا في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية
فنقول يكفي في قدرته ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا
اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع ما زاد من تحريك الكل الذي هو الضعف فزوال قلة المعاوق فيه مع
اتحاد القاسر فيجتمع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناه لا تحا ومبدا الحركتين بالوقف فيلزم الانقطاع كما ذكره الشيخ
قوله فان عشرة الى هذا بطريق التسليم والتوضيح للمنع السابق والا فلنا بلى ان نقول كلا منا في التحريك الطبيعي الذي
لا معاوق فيه والواحد من العشرة في المسافة المذكورة انما يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوق اذ لا يتجاوزها
قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين في تحريك القوتين
جسميهما لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل نصف الكل باعتبار
انا نحلف فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في فرض احد الحركة بذلك القدر من العشرة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء
قدرة الواحد على تحريك الكل الحجر في عشر تلك المسافة فتامل في الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثيرها وان كان
قوله فلا يكون انقسامها على حسب انقسام الجسم كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيما مر
الا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى الكل في العلة بقدر ما شاء وان لم يكن بالتصفية بينهما
قوله المقابل للتحريك القسري احترز عن المقابل للتحريك الارادي اذ ليس الكلام فيه بخصوصه قوله مع ان اكثر تلك
النفوس وهي الطبيعية كذا سمع منه قوله فلا يلزم ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان قوة الكل وان فرض ضعف
قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من نفس معاوق النصف قوله وقد يعد هذا المنع مكابرة ولقائل ان يمنع
هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الطبيعية ازلية لا تكون فاعلة مبدا ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة
والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الاخر
ويلزم الخلف يلزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار فلك الثوابت
من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انهما غير متناهيين في الماضي عندهم قوله ثم ان اي هذا الدليل
منقوض الا ان حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا
انقسم القوى الجسمانية الفلكية بحسب الادراك ايضا بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة
ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده
بان يراد بهذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار
قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم قوله لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار فانه لو ثبت انقسام
القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر
المفارق بواسطة نصف القوى نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة انما ظهر لو وجد التفاوت
بالنصفية في مبدا التحريك نفسه لهذا امكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الدليل الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الجواب

وبهذا

المذكور

المذكور انما يتم على مذهب متاخري الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على
مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا قوله لان المباشرة لتلك التحريكات عندهم
المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات
مرتسمة في النفس الجسمانية التي هي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كالحيوان بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان
الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان المباشرة للتحريكات الجزئية او الارادات الجزئية
هي النفوس المنطبعة فيه نظر وانما يظهر على ما ذكره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدا الارادة الكلية هذه
النفس المجردة ومبدا الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتامل قوله لان العلة متقدمة على المعلول المراد بالعلة
الفاعلية سواء كانت علة تامة ايضا كما في بعض البسائط ام لا واما العلة التامة للمركبات فتقدمها غير ان لا ينتج على
المعلول اصطلاحهم لا يتعلق كون كل من المركبتين علة تامة للاخرى فلا وجه الى نفيه قوله قال فالاولى ان يقال ذكر بعده
النزول عن بداية المدعى كما وقع العلم بعد النزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه بعد السابق قوله والاولى في الاستدلال
فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينتج كون كل من الشيئين علة مستلزمة للاخر والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كل واحد
منها علة للاخر سواء كان مستلزما ام لا كما في كون كل منها فاعلا للاخر مع توقفه على شرط فهاهنا فالدليل قاصر عن
عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان تكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر
يحتمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هناك
قوله لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة بكون خصوصها مقتضية
لمعلول مخصوص والمعلول يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا الشيء
مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة بخصوصها ومن هاهنا قالت
الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث والتحقيق بناء على
ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود والتعين لا التشخص فيستلزم تعلقها علة فتامل قوله التغاير الاعتباري
والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا عليه ثم ان هذا التغاير الاعتباري لا يغني في الدور لان في
الجهة بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لا يكفي كما لم
الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلو سلم الايراد والاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فر
منه هذا المستدل قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة قيل هذا السبق يشتمل لان الدور هو ان يكون الشيء
مفتقرا او مفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يغني في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا الى ذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة
اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا
اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون موقوفا عليه في وجوده
وذات موقوفا عليه في بقائه مثلا ولهذا رده بانتفاء الدور كيف ولو لم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يتم

التجويز المذكور اصلا فان التوقف او الكان من جهة واحدة وتشار من جهة ما لجهة المتفرعة والمستتبعة وعما ركل بهما باعتبار
نسبة فمن الى الاخر يكانت تلك الجهة منشأ لها تين النسبتين باطبقة فان لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء وتوسيط جهة
المتفرعة والمتفرعة لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل قوله ولكان يحمل على المعنى
الاول الذي هو الصحيح وجه الف والذي اشار اليه الثاني هو ان العلة المعينة يستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح
قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول قوله لانها اعتبارات الامور الاعتبارية ليس لها امكان
ذاتي بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى انضمامها فظهر الفرق بينها وبين الممكن المعدوم وظاهر
ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار ولا مرجح يرجح جانب العدم ثم ثبوت الافتقار للمتضايفين باعتبار امكان انضمامها للموضوع
بها يكفي في الايراد فالوجه هو الجواب الثاني قوله مع ما سبق من جواب شبهة الامام انما بين الموصول بقوله من جواب
ردا لزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة
قوله الذي هو مبنى الدليل المرضي عنه المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنونه بالاقوى لان
السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون وجه كون الدليل الثاني اقوى من الاول ورود هذا الاعتراض عليه قوله العلة
المؤثرة يجب ان يكون موجودة لا شك ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع زمان المعلول لا في ابتداء وجوده
فقط والا يلزم امتناع العلل بالسرية في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سيأتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون
مع وجود العلة لا معلول وكذا اسباق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو في بعض ازمانه فينبغي ان
ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو يحتاج اليها في
ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع ازمانه ويتم المطلوب قوله ويتبين الايجاب
الى غير النهاية وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهية
محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بانه التسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب
المعلول وهو ملتزم قوله لانه ليس موجبا قبل علة الايجاب امر يستحق في محله فلا بد له من علة الانضمام ويتحقق ايجاب
آخر ويلزم التسلسل البتة قوله سواء كان مغايرا لحصول المعلول فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب
لحصول المعلول ففي تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الواحد
اللاحق ويكون بالنسبة الى نفس الحصول قوله احدهما لا نعم الا انشاء رفع احدهما المعين وحق التزديد يلزم انتفاء احد
الامرين لا على التعيين في اول الوجهين قوله اي لا امتياز بينهما لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والايجاد
لظهوره فقد اتى تقريره لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجاده اياه او هما بحيث لا يتصور الا اعتبار
امرين ثم دعوى الايجاد لا انها في ما سبق من ان الايجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده
من العلة فالاولى هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد وكذا ما قيل قوله وليس ذلك لجميع
الموجود بواجب اذ الكلام المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب يحتاج الى هذه المقدمة كما لا يخفى قوله والانفراد

المقصد الثاني في ابطال التسلسل

موجود ان على معلول واحد ويستقيم هذا التقرير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الاحاد بالتأثير فيما بعده
ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان جميع الاحاد على هذا التقدير
ايضا يحتاج الى علة مستقلة بالتأثير لانها خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كان مركبا من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر
ان العلة المستقلة المؤثرة في المركب علة كذلك لكل جزء له كان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت
خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثر استقلالا في بعض الاحاد لزم استناد ذلك البعض الى البعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج
مؤثرا استقلالا فيه هف هذا اذا اعتبر كل من الاحاد جزء مؤثر في ما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده
واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا قوله وهي تقول
بجميع تلك العلل فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تقريره التفسير ان مراده
بالنفس ليس حقيقة بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله اعني يعلل كل واحد من اشياء المجموعات
الواقعة في السلسلة من تمامها وما ينقص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل للتعليل للجملة
المعتبرة بدون الجملة وعللها على الافراد وكذا المراد بما قيل فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثاني علة للاول
والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الاحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض هو التحقيق هو
الاعتراض الذي تعداه في اخر البحث بقوله وبهذا يتبين بطلان ما قيل من ان الا وجه ويندفع عنه جواب الشارح في حكمها
اذ قد علم انه مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزء منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول
فهذا ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره ترديدا فيبني ما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الاحاد التي كل واحد
منها داخل في السلسلة بتفصيل لطرفي فالترديد الذي ذكره مثلا ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة
عنه او خارجة عنه ولا اضطرار في وجه وقد يناقش ايضا بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر
ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا الممكنات قد احتاج كل منها الى علة
وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث لانه ههنا مناقشة على الحكماء ولا بد
ان يبنيه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من احادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من
الاحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة
لا يجوز ان يكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان
كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور الاثنين عنه تعالى وقد استند اليه العقل الاول فعلة المجموع لا بد ان
يكون واجبا آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان العقول باتمامها سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز
صدور الاثنين عن مؤثر واحد متناقضان وكما نا الشارح في اوائل المقصد الثالث ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض
فليتأمل قوله على سبيل الدور او لا على سبيل الدور اذا فرض في تعليل الكل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد
على سبيل الدور كان مغايرا للماضي فيه ولا يضر لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع حتى يلزم

سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد أو على سبيل الدور كما في نحو بعد ما وعلى سبيل الدور كما في صورة أخرى وقد يقال
مع كلامه أنا ما قلنا أولاً ان في تعليل الآحاد بالآحاد وتعليل المجموع بالمجموع وهو بطلانه بسواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع
تعليل الآحاد بالآحاد فانه لا يفرق ذلك القدر بل يلزم بان تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور او لم يكن
بان فيه ذلك فانه ابطال لا يفرق وهو الفرض لا على سبيل الدور **قوله** والجواب ان الكلام في العلة الموجبة المستقلة ويرد
على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجداً لجا(؟) واحد فيها
فلنفرض بان آ اذا اوجد ب ... وج اذا اوجد د كان مجموع آ ج علة مستقلة لمجموع ب د مع انتفاء الاجزاء المذكورة الاجزاء
وما يقال لكل جزء يفرض علة لسلسلة فمنتها اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير
الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بالايجاد من غير احتياج الى
ما دون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى ما دونه في الايجاد وهو العلة التوقية واما المعلول الاخير فليس بمادون به
ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا **قوله** وبهذا تبين بطلان ما قيل وقد عرفت مما قررنا في الحاشية السابقة اندفاع
هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الى
او الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا يكون الى نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى وهو ظاهر وايضاً ما قبل المعلول الاخير
لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام في ما يجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض قلنا الجواب عن الاول الذي ذكره المعترض الا انا نشاهد ان المعلوم لنا ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل
مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه ويكفي فيه ما قبل المعلول الاخير استقلالا بهذا المعنى واما الاحتياج الى الفاعل
المستقل الذي ذكره ~~...~~ المعنى فلا نم ذلك وعن الثاني ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة
السلسلة فيها وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لا يخرج السلسلة لا علة
خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا **قوله** هذا اذا كان
التسلسل في جانب العلة اي الفرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية في قبل المعلول فهو بطريق الانتسابية لا الوجود
طوله فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول **قوله**
كانت الناقصة كالزائدة اي مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكان ما غير محقق على ان انقطاع الزائد يستلزم التناهي
وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان اريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى التوافق في حد الكمية فممنوع
بلا لزوم اذ لا حد في الجملتين من جانب اللاتناهي وان اريد عدم قصورها عن وقوع كل جزء منها بمقابلة جزء من الاخرى
فذلك لا ينتج التساوي فان ذلك من خواص اللاتناهي لا من آثار التساوي وبه في المقدار **قوله** كالنفوس الناطقة المفارقة الفلكية
فانهم يقولون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق
فيها اما لعدم الترتيب بينها او لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق
الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم يعتبر اضافته وانما لم تكن مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها

جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها لانه ان انطبق بين النفوس الحادثة
في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحداً او كثيراً فان تناهيها يستلزم تناهي آحادها لان الحادث
في كل زمان متناه **قوله** والجواب عن هذا النقض قال الاستاد المحقق في الدرر اعلم ان منع النقض بجريان الدليل بجميع
مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع
تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة اجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ويمكن
ان يجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك
لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ الاعداد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجودها
في الخارج اصلا وفي الذهن غير متناهية مفصلا ولا نسلم وجودها في الذهن كذلك مجملا هذا كلامه واقول من جملة وجوه
النقض استلزام تمام الدليل للمحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله
ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية ضرورة انها سيأتي انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب
في ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاد فتامل **قوله** فيسقط عنهم ذلك النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد
عندهم ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحته كما سيأتي ولهذا الظن ان النقض على من قال من الحكماء جزئية
بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس الناطقة وارد فطعا الآن يقولوا العددية الوحدة **قوله** اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود
العلمي عندهم لكونها ثابتة في علم المبدأ الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل
علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق والتضايف وليس على اصولهم
لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازي في النمط الرابع من المحاكمات ولكل
حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود
العلمي وان فرض عدم كفاية علمها بالحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها في الترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يناقش فيما ذكره
الرازي بانه ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق
العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده المستلزم اي فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لان العلم
التام بها ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول
بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة
على معرفة المتضايفين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له **قوله** كذا لا يتم التطبيق لو كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتيب بوجه ما فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة
اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن فلا
يتوقف تطبيق الملف(؟) ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها

اجمالا فالترتيب بما لا يحتاج اليه في اجزاء البرهان واما ثانيا فلان عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
الا ان النفوس الفلكية وافية بملاحظتها وتطبيقها فرد الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر
بحيث يحصل التطبيق بينهما فيهما لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة بعينها حينئذ اذ ليس هناك جملتان متحققتان
في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والاجزاء مع الكلية ليس كذلك وحديث الجملتين و
الوصل الذي اورده للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان لم يلزم كونهما جملتين والتطبيق بينهما في جهات محققة في
لدليل جاريا في غير المترتب بل في مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد قوله ما بين
المعلول المعين وكل علة فوقه متناه لا يخلو عن مسامحة اذ لا شيء بين المعلول الاخير والعلة الغريبة حتى يحكم بانه متناه قوله والمراد
ان المجموع لو زاد يعني لا بد ان يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التغير المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم
زيادة ما بين على الفرسخ في جانب مع كونه نصف فرسخ ولا يلزم زيادة المجموع بالفعل على الفرسخ بل على نصف فرسخ وانما
اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد الا بجزء واحد وهو ظاهر والى ما ذكرنا اشار بقوله ذلك اما قوله وبعرض
الفضاء ان المسافة ساوت الفرسخ بما على الجزء الاخير قوله واعترض من احتج به بانه قد يستقيم قبل هذا الدليل يمكن اجراؤه
في النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى الازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها
والجواب المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في الزمان فوقه متناه
محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى قوله الرابع لو تسلسل العلل هذا
الدليل لا يجري فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين اي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة قوله يتوقف عليه
تاثير المؤثر اي المؤثر الخنيع وهو نفس الفاعل كالبني رواما او الجزء الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق قوله
ما عرفت من ان العدم لا مدخل له في ذوره اشارة فيما سبق ولذا السكت ههنا قوله الاول فيما توقيفها عند التوقف من المبادي
باعتبار انه يشمل للحكم القلبي قوله اي يثبت الامر الذي وجه التغير ان ظ قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام في علة
الحال ولا وجود للحال فبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم قوله بدا فقد ثم في هذا اي في استناد
جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لا ينافيه لان الاحوال ليست بموجودة قوله لكان المعدوم الممتنع
مثلا اي قائما مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضي فلا يتوهم به ايضا للحكم الثبوتي اعني الثابتية للحال
وهو الحال قوله اما الاول فلان المعلول ايضا اجيب عنه بان ترتيب العلة الاصطلاحية بالعلم عرفا انه معلول ليس من الوجود
في شيء فيكون هذا ترتيبا لسببا للعلة قوله ولا يصح اعتبار التعقيب لان المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الانفصال
قوله ثم منه ان يتقدم العلم الظاهر ان هذا اللازم مستلزم عند المص بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول
زمانا وان الايجاد في وقت يعقبه وجود الموجود من غير انفصال فجوز قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل
عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للقوانين العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم
واعترض عليه قوله وايضا اعتبار عدم المانع هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع مانع وهذا القيد وان لم يذكر في كلام

المص الا انه مذكور في اصل التعريف الذي اورده ذلك المعرف ولهذا التفات ليح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد
بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما ان تعريف القاضي لها ولهذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان في
تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر لو حيث ذكر لفظا يعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع في مطلق العلة بحسب
قسميها ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط قوله وسيأتي ان ايجاب العلة
يمنع لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كما شاع من شرط وجودي ورد الاعتراض ايضا قوله وفيه اتفاف وافر
قبل هذا من المسامحة التي لا تخفى المقصود والمراد ما يصح القول لا نفس القول قوله يخرج الصفة القديمة هذا انما يرد
اذا كان التعريف لمثبتي الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون
بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالم واجب بلا علم يتعلل به وكذا
البواقي قوله او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة قبل الانتساب يقال متغير البنى او انه يترك التفريع بالعلة لان هذا
ما خوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولهذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور قوله اي لا يكون العلة خارجة
عن المحل الذي اوجبت له الحكم انما فسر كلام المص بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان
حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم ولما
على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت الحكم ثم ان ما ذكره الشارح في تحرير محل النزاع
بعبارة ظاهرة في المراد ولو اردنا تطبيق كلام المص عليه قلنا النقل بصحة تعدي حكم العلة عن محلها يقتضي بظاهره
شيئين وجوب المحل وصحة التعدي فانكار هذا المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني
وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التغير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب
والمعتزلة في توابع الجوهر لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم
الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالظرف عدم القيام فيتحقق الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقائم
بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التغير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الاخير
الذي يثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بهذا الجزء خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان
ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته بجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع قوله وان انكره اي الاستاذ
ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لا يلائم السياق لان المراد بالاصحاب ههنا الاشاعرة على ما هو الظاهر وقوله
توزيعا على النقل بالحال فيه للكل اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر
لا الى الاستاذ على ما وقع في الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بان قوله توزيعا قيد للكل على
انه لا شك ان اكثر الاصحاب يشمل القائلين بالحال كالقاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكره اليه الا بطريق
الاستخدام فالاولى ان يرجع الى المنكر للحال فتامل قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات وحدوث العلة اعني الارادة
وان كان يستلزم تجدد المعلول اعني المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسمي في الاكثر بجوزيهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى

او التجدد راجع الى التعلق قوله فاطلق لفظ الذات اشارة الى الاستبهام فان ولبطلان الذي اشار اليه الشارح محل تعجب وكيف لا
كلا الوجهين ادوبا سكت وافتصر على ذكر التسلسل والالزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل والشرط الذي ينبغي ان يفتح
فيه دوان التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كانت مما تناهيه او غير متناهية فيتناول الدور والتسلسل المتعارف
قوله احتج اصحابنا ذكر الاصحاب الابلاغ ما سيجي من ان الدليل ضروري قوله وان تشبثه الى جميع المحال سوا ان قلت لم لا يجوز
ان يكون الايجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية بها او قد يجاب
استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالمرجح لا يفيد قوله اذ وجود الطعم عندكم علة لرؤيته وكونه مبانية بالتفسير
المذكور على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف محذوف اي لصحة رؤيته ومنع العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية
ولا ينافي العلية بهذا المعنى ما سيجي في الالهيات من ان منع العلة هناك متعلق الرؤية قوله والفعل ليس في ايجابه قيل عليه عدم
قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي وعدم قيام الفعل بمعنى التاثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم
الثبوتي ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على منع وجود ما له بناء على ان الفعل بمعنى التاثير اعتباري محض قلت في كلام الكاتب
ان يورد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي اوجب الفاعل حركة زيد مثلا او ما
لا علية الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر في كون الفاعل فاعلا على ما سمي بالمقصد
الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته تعالى قوله فلا يوجب لمحله حكما فيطل الاولى ان يترك لفظ لمحله لان ظاهر
تمسك الاستاذ ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتيا كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكما ثبوتيا
فضلا عن ان يفيد لغير محله قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية اي غير ثابتة في الخارج لانها غير موجودة فيه اذ لا يكفي
كونه ثبوتيا قوله العلة وجودية بانها قائمة ثم ظ قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون
موجبا له يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه ايضا قوله بانها قائمة لان ابا هاشم يجوز تعليل
الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها
اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدعى وجوب تحققه في العلة اتفاقا غاية ما في الباب ان البعض لم
يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتامل قوله وايضا فلا نسلم امتناع اجتماع العدميين فيه بحث
لان الظاهر ان كلامهم في العلم والجهل المركب وتجويز اجتماع عدمهما قوله تضاد وتنافي فسر التضاد بالتنافي الذي هو
اعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة قوله فان قلت نحن نقول
هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والا فلا وجه له اصلا لان جوابه قد فهم
بل صرح به في قوله وايضا فلا نسلم الخ قوله شرط العلة قيامها بالمحل الذي توجب له الحكم هذا مبني على ما هو المختار
ولا ينتهض دليلا على من قال بالتعدي في توابع الحيوة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المنافاة ولو ابقى المحل على اطلاقه
كما في عبارة المتن لا ينتهض دليلا لهم ايضا لكن لا ينتهض دليلا للبعض من الذين لا يشترطون المحل اصلا قوله
فيكون له وجود وكذا يسبق على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات ولذا جاز

في قوله م

فليس بموجود وقد اشرنا في صدر البحث الى ان المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت لا الموجود في الخارج وبطلان التالي
فلا ينبغي المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعي الوجود ايضا قوله وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم ولا قدرة
فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قائلون بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس على
كلامهم قلت سيحقق الشارح في الموقف الخامس ان مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت
لكن فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات
قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم قوله ولا علة مغايرة لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا
علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا فتامل قوله والواجب لا
يعلل هذا عند كونه هاشم واتباعه واما عند غيرهم فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بما في ذاته من الاخ
قوله ولا يصدق عكسها هذا شان منقطع عما قبله والا لكان واقلا في حيز العلم الضروري الذي فيكون قوله ويعلم
بالضرورة ايضا مستدركا قوله فان قيل اقتضاء العلم هذا معارضة البداهة بالبداهة او منع لبداهة الحكم الذي في قوله
واثبت الصعلوكي يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى او عدم اطراد العكس فان بقدم العلم والقائمية وحدوث تعلقهما لزم استنادها
القدم لحدوث تناهيها بل بتعدد كل منهما قوله واما ما اشار اليه فالعلم متعدد ووجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات
في الغائب وبتعدده مع تعدده في الشاهد ما سيجي في مبحث العلم قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بالحركة بهما هذا على
مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم والا لجاز الانفكاك بل مرددوا بان لا تعدد في عالمية
عند غير القاضي ولي السهل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم
بهما مستدرك قوله او التركيب لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم
واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان الدليل لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام في جعل هذا الشق قسما من
التعليل بالعلل المتعددة فلعله اراد بالعلل ما يشملها اتفاقا قوله فلا يكونان موجبين لحكم واحد فيه مبني على ما هو
المختار من ان العلة لابد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه قوله فلا اطراد انما اقتصر المص على ذكر لزوم عدم الاطراد
بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد قوله قال الآمدي والمحققون
هذا جار في الضدين قوله فان قيل العالمية معللة اي جائز التعليل بداهة فان العالمية يجوز عقلا ان يوجد بعلتها
مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس قوله قلنا لا مخالفة بين العلمين اذ ينحى عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس
بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الخ قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما لم لا يجوز ان
يكون للاجتماع حكم خاص قوله او مركبا الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزائه
فيتعدد الموقوف عليه ايضا ان التوقف ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الخارج
المتعدد وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور قوله لانه لا يكون مؤثرا الا ان الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا بل لفرق ان العالمية لا تعلل بغير العلم وهو ليس محلا لها قوله كتمام الكلام في المبحث فقد يقال لا دوران

الثبتي ح

اصلا لان توقف كل منها ليس على خصوصية الاخر **قوله** فان العلم من قبيل الذوات الذوات ههنا في مقابلة الاحوال
فانها قد تستعمل فيها **قوله** بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما مر **قوله** ما لا يصح توهم
ارتفاعه عن الذات قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه **قوله** اخص وصف النفس لا
قد بينا فيما سبق ان المراد وصف الاخص منه لا انها اخص من جميع اوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية في المركبات اي ب وي
نوعها يكون التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها التماثل وعلى هذا سمي ان يطلق وصف النفس اعم من الصفة النفسية ج
لا بناء في قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا
ان يدرجها في الصفة المعنوية ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول به ابنه ابو هاشم في الاجناس والفصول وكذا اللوازم التي هي
ايضا خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط
في ما سمي في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء الذاتي وفصلا ام لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول
بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية **قوله** يشترك فيها الموجود والمعدوم فان
قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحدوث عندهم فلا يوصف بها المعدوم مع انها عدوها من الاحوال فكيف
يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة
ولا نسلم فيه عندهم ايا ما من توابع الحدوث لان المعدوم عندهم متصف بالحدوث ولذا اعتمد الرازي في جهالتهم كما سبق
في خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا **قوله** وقيل هذه الصفة الجائزة الا الحي صدق هذا التفسير على القسم
الرابع ولو على بعضه الا ان يعتبر قيد آخر يخرجه او يكتفى بالامتياز بالتحيز **قوله** ولا صفة معنوية لانها لا تعلل هذا
التعليل يدل على ان ما دام الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق اي على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثاني
منها اذ الظاهر ان المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك **قوله** وكالملونية للمحل
للاعراض هذا لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الملونية في الفنا على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة **قوله** بلا
قصد وارادة قيل عدم القصد ممنوع غايته عدم الشعور به **قوله** بشرط كون الفاعل عالما به والا يجوز ارادة الفاعل
انتفاء فعل الايثار فيه **قوله** ما كان مقدورا مخترعا للمريد فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا اصلا والا احتاج
حصول فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع كما هو مذهب اهل السنة واما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع او بنفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان
ان تكون مقدورة مخترعة له كما سيجيء في بحث الارادة **قوله** وهو منقوض بالصفات السلبية وبالاعدام ايضا فانها
ان يحال على الغاية او نفس الصفات السلبية بما يتناول الاعدام **قوله** اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات
واما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا فسر عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض
والا لخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله **قوله** فالوجود لعالم بالمنحيز قيل
الاولى ان يقال فما اذا وجد ليشمل احكام الوجود فيخرج الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير

وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا آخر نعم لو بدل لفظ لو بان ذا
لظهر ضرورة التوقف مع الترتيب وشعور الموجود بالفعل **قوله** ويرد عليهم الفنا الخ هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة
كما سيذكره المصنف في بحث الفنا في المقصد الرابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني **قوله** ان بعض كلام الله تعالى ذهب ابو الهذيل
العلاف واصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى لا في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار **قوله** وكبعض
البصريين منهم ابو الهذيل العلاف كما صرح به المص في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا يأباه **قوله** فانها اذا وجدت
ان اتبع على ظاهره يلزم ان لا يكون للجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالمي وان قدر المضاف اي فردا ماهية يلزم ان لا
يكون للجواهر الكلية جواهر الا ان يختار الاول ولا يعتبر الكلية في الماهية بل يراد بماهية الشيء ما هو هو جزئيا كان او كليا او
يختار الثاني ويكتفي في النسبة بذو : بالمغايرة الاعتبارية **قوله** اي قولنا وجد كذا وكذا اشارة الى ان ضمير يطلق راجع الى مطلق
الوجود يا كذا الا وجود المذكور سابقا لان الضمير في وجوده راجع الى الوصف وليس المعاني المختلفة للوجود الوصفي في المحل
كما لا يخفى **قوله** اذ يصح ان يقال الخ هذا لا يفيد التغاير لظهور ان الذي هو المطلوب انما المفيد له هو قوله ولا يخفى انه دليل
مستقل على المطلوب **قوله** واشار والعقولهم اذا وجدت فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص
على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سبق في بحث الوجود فالمراد
الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى الشيء
هو وجوده الخاص ولو اخرج بقولنا ماهيته بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما اشار اليه في اول الامور العامة واقتضاء
زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيدا وقد يقال انشاء على صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهيته اذا وجدت
كانت كذا انما يصدق باعتبار عروض الوجود فلا يصدق عليه والا قيل بزيادة الوجود ولكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريف
بعد **قوله** من الادراكات بالحواس لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريقة اللف والنشر لان المشهور
استعمال الاحساس في الادراك ولان الانسب كالعلوم **قوله** وحصرها في عشرة باطل حصرها صاحب الصحائف في الحياة
والقدرة والاعتقاد والظن وطلب النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج
التعجب والضحك والفرح والغم واشباهها **قوله** المنحصر في اربع سيأتي في بحث الاكوان المصنف انه الحصر بالكون الاول
وجوابها على التفصيل **قوله** لما وقع الخلاف فيها اي بين كثيرين والا فسيجيء ان بعضا من القدماء قال لا وجود للاكوان
مع انها محسوسة **قوله** بان يكون في الامكان وجودا منع انها لو وجدت لكانت عرضا لا انها اعراض في مرتبة الامكان
العرف لان الوجود ماخوذ في تعريف العرض عند اهل التحقيق **قوله** وحق ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبط
فيه بحث لان الظاهر ان مراد المتكلم لامكان غير المتناهي من الانواع انه لما امكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل
لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه عند المتكلمين كما سبق ويلزم احد المحالين اما
مساواة الزائد الناقص او تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبط وجوده لان
الكلام على تقدير الوجود واما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فيتعين ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية

ذا الحال كلى ورد نا نقضها لا انا نا استحالة الكل لبطلان الشئ نا الانواع فيا نا التوفيق فتامل قوله ويسهل
الاستواء قيل وجه تسهيل الاستواء ان المرسل هو القسم الاخير فقط فالاستواء مختص به فيستواء هل يوجد منه متعدد ام لا
ولا حاجة الى الاستواء نا الاحكام الباقية لكونها معطلة بالنزويد النفع قوله ولا يزال كذلك ابدا كانه محل المفادح اعنى قوله
ان يزيد على الاستمرار والتجدد الدائمي ثم المراد ان يكون هذا المنع لازما بحسب الاجزاء وقسمة فلا يرد النقض باجزاء العدد
الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزية و
ولا اختصاص له بالمنفصل وجه آخر وهو ان محل الزهن المذكور ربما تغير القسمة على الباء ورد وهو المقابل للفعل فيوخ المنفصل
في لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يحمل المنفصل بالقبول ايضا بان يراد الامكان المقابل للفعل قوله نوع اشعار بهذا
القيد حيث قيل لا وجه الاشعار اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عرض المنع المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو مانع للذات
وقيل وجهه ان العارض للشئ لا يتخلف عنه ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار يتعدد البتة فلا يزال المقدار
معروضا للجنسية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن قوله لان ما لعدم فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة
عندهم قطعا والا لما وجد الكم المنفصل اعنى العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات واعلم انه ثابت المقاصد ذكر في
مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين ايضا
راجع الى نفيهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن الاستدلال على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود
الخارجي كما سيتضح لك مما سيجئ على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم الجزء
فيها الوجود لكن بقي فالجمع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي يسكب فيه العبارات وسيجئ لهذا الكلام تتمة
ان شاء الله قوله وقد يفسر ايضا بانه هيئة تحصل للجسم الى قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة
عن حصول الجسم في مكانه بل هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان يكون لها نسبيا واما ان لا
يكون فان لم يكن امر نسبيا وقد بينا في عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون نسبية هي اما كميات او كيفيات فيلزم
ان يكون الاين اما كميا او كيفيا وهو باطل واما ان كانت امرا نسبيا فتلك النسبة ليست الى شئ آخر بل هي النسبة الى المكان
بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وايضا النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا آخر فلا بد ان يفيد
بتصوره ثم يقيم حجة على ثبوته قوله بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه واما كون الاجزاء التحتانية في القيام فوق
الاجزاء الفوقانية في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة لان فوقيتها عبارة عن قربها
من المحيط قوله ويسمى الجدة الجدة في اللغة الغنا في ياب الملك قوله لا ينتقل بانتقال المتمكن قيل المراد انه لا ينتقل
بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا
سكن تحت الماء ثم قيل وسياق الكلام على مثله في بحث المكان قوله كالمسخن ما دام يسخن قد تقرر فيما موضوع المنتقل
لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفي ان يستفاد من معنى ما كلاما فهو في تمثيل مثلا ان ينفعل بقوله كالمسخن ما
ما دام يسخن ولان في تمثيل ان ينفعل بقوله كالمتسخن قوله اذ لا وجود لها في الخارج قد اشرنا آنفا الى ان الوحدة موجودة

عند الحكماء وكذا المشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنع لان الكلام على مذهب
الحكماء قوله ولا يندرج فيها فلا يحتاج ان يثبت انها اجناس عالية فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة
اخرى فلا يثبت به وما ذكر كونها اجناسا عالية قلت بني الكلام على التقدير عدم اندراجها تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت
عنه وتعرض لما يقبل المنع قوله وان يندرجا تحت مقولة الكيف اذا اعتبر قيد اللاقسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم
الكيف الى الاربعة انواع بان الاندراج انما قبلا الابعد التفصيل المستتبع قوله على تصوره امر خارج عن محله المنبادر من قولهم لا يتوقف
تصوره على تصور امر خارج انه لا يتوقف على تصور خارج عن نفس هذا العرض لكن لما انتقض بتصور الوحدة على تصور موضوعها
وكان المقصود ادراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حاملها يعني الموضوع واعلم انه ليس المراد من الخروج عن الحامل
ان لا يكون نفسه ولا جزء منه كما يتبادر بل ان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به في المباحث المشرقية ايضا حيث قال المعتبر
في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شئ خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو
من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها تصور محلها او تصور حال من احوال محلها و
كذا القول في النقطة انتهى كلامه قوله فيكون جنسا نوعا هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد بين المراد
ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا متوسطة قوله اي الاجزاء بعضها الى بعض لان المتبادر
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا لكن مذهب ابي علي اعتبار النسبة الواقعة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن
بما ذكر قوله وان كان غير قار فلزمنى فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد تكون للطرف الزمان اعني الآن كما في
الحروف الآنية وقد صرحت من تعليم الشيخ في توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى الزمان بواسطة
قوله وايضا فاعتبرت في الوضع اي على المذهب المختار الذي اثبته فيما سبق بالدليل وان ذهب ابو علي الى خلافه
كما اشير اليه الآن قوله منظور فيه لم لا يجوز ان يحصل بالنسبة الى مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما قيل من ان
مبدأ التاثير قد يكون جوهرا كما سلف في يكون النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة
كيفية قوله اثر في ابتدائه اي قيل لكل شئ اثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثر ههنا بمعنى المصدر اي اثر فعلا فاعل
اثره اي فاعل المختار ويحتمل ان يكون الاثر بمعنى المصدر ويكون من باب اضافة الصفة الى الاسم اي فعلا صاحب
الاثر وبهذا يتبين ان قول الشارح قيل لكل شئ حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى
الاستواء قيل ادعاء الحصر العقلي والاحسن جعله قوله لا يفيد الاطمئنان ضمينا الاستواء الناقص انما يفيد الظن قيل
العقول نفسه آخر واما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيد اصلا اللهم الا ان يتم الحجة على انتفاء ما عدا الاقسام
ويمكن ان يكون مراده سوى الاستواء الذي لا يفيد بحسب ذاته الاظن ضعيفا هو الاستواء الناقص فجعل الموصول
مع الصلة صفة للاستواء فافهم مقام الناقص فتامل قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية فالنسبة على
هذا جنس للسبعة واما على تقدير انحصار المقولات في التسع فيعرض عام للمقولات السبع قوله ان لم يكن قارا
عند الحركة فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخل في الحركة على هذا المذهب فلا يكون الزمان

من اقسام الكم فلا يصح من اختار هذا التقسيم ان تقسيم الكم الى القار وغيره **قوله** فاطلق اى ان مقولة ان ينفعل كما يطلق على
قولنا حركة الشيء يتحرك وقد يقال للحركة ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال
وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بتقطيع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في الاين
في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين **قوله** لان الانتقال انما يتصور في المتحيز اي بالذات والمراد بالحصول
المذكور في تفسير الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعي **قوله** لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض
دفعا وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من محاذاة الى
جزء آخر بلا فصل يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج من الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سيتحقق في مباحث الاكوان
واما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله
قوله ليس لذاته اي ليس ذاته مقتضية لتشخصها فتفتقر تماما كما اشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرصد الثاني من
قوله و لا لما حل فيه والا دار فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة
فيها ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى الباقية بقوة للصورة
بخلاف محل العرض مما لا يجدي **قوله** لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه لما اشرنا اليه في بحث التعين من ان
حلول الشيء في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا
بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص
المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا باطبيعة تجويز استناده الى المنفصل فتامل **قوله** نعم اي تشخص
محله يعني اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فليحله وقلنا في تشخصه البتة ويتم المطلوب وعلى هذا لا يرد
ان يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق ان الحال للمحل فلا في التشخص
ولو بالواسطة ويتم المطلوب واما ما ذكره الشارح في المقاصد من ان الاحتمال المذكور مما انتقل الكلام الى تشخص
ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور او التسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب
امور غير متناهية ويكون لكل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على اصل الاستدلال
بانه لم لا يجوز ان يحتاج الوصف في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين ولا يجوز مفارقته عنه كما في المادة
بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة ما ولذا تتوارد عليها الصور مع كون تعينها بعينه لا الى صورة
من حيث هي صورة ولذا جاز مفارقتها من الصورة والجواب بما يشير اليه الشارح في مقدمات الهيولى من ان الاحتياج
بالتشخص لا بد ان يكون بعلة واحدة بالتشخص فلا يعقل ان يكون علة الوصف المتشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولى
الى الصورة في البقاء لا التشخص بل الامر بالعكس ثم يشكل ما ذكره في بحث التعين كما اشرنا هناك **قوله**
اذ يجوز ان يكون له شركة خاصة الى التشخص معين قبل لا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص الوصف لانه يكون الوصف
ح متعلقا مكتفيا في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه هف

مطلب قيام العرض بالعرض

قوله لا يطرد في عرض يتحير نوعه في شخصه اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته او للوازمها **قوله** فيقال
الجسم الخ اي كونه متحيزا انما هو بتحيزه المطلق لا انه يتحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم ح انتفاء التحيز الخاص
بالانتقال **قوله** لان الكل تابع لذلك الجزء ههنا بحيزه هذا التعليل يدل على اعداد الاستدلال الثاني ايضا كون القيام
بمعنى التبعية في التحيز وح فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال
الثاني ايضا لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المص صريحا بخلاف مداريته الاول جعل المنع
المذكور جوابا عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا و
وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى **قوله** بل هو الاختصاص الناعت قال الامام في المباحث المشرقية
فان قالوا ما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم
وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما يعرف باللوازم **قوله** والقول
بان التابع الخ هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول واجاب عنه المص بمنع مداره الا ان الشارح ذكره ههنا تنبيها
على انه قاطع على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والى انه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم **قوله** جاز قيام
العلم بالعلم فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم
ههنا وهذا القدر يكفي في الابطال لكن فيه بحث اما اولا فلان المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض
بكل عرض كيف وهو مشروط بالطبع عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم اصلا فلا يرد ان يقال جاز قيام السواد
بالسواد واما ثانيا فلا انتقاض في كل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لا الى
نهاية ويلزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله. كل وجه في نفسها لا ان في استحالة الكل لبطلان التسلسل كما اشرنا اليه فليكن هذا
على ذكر منك تنتفع به في مواضع فان قلت التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت
المجوزون لا يخصصونه بها والمقصود ابطال كلامهم على ان المدعي استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات ويتم
الدليل لولا ما نشير اليه من الكلام السابق من الفرق فتامل **قوله** وهو مردود بان للمانع ان يقول ان النزاع في
المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة عند ائمة المعتزلة والاكثر الاشاعرة كما
سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين يكفي في اجراء الدليل
بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من
الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد المثلين بالآخر مبني
على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد مثلا علة تامة لتشخص المعين اعني السواد الحال
في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص تشخص السواد الاول لوجود العلة التامة لتشخص
الاول فيفتقر الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلاوة ويقوم بهذه الحلاوة سواد آخر والا لزم
انتفاء التغاير بين السوادين المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني

فان اعتبر انتفاء محلية للطاوة ما للسواد ما تشخص السواد الاول فلعينه انتفاء تشخص احد المثلين ما علة ذلك التشخص
المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية ما قيام احد المثلين بالآخر ايضا فتامل فانه دقيق **قوله** انواع مختلفة ما طبقة
التوقف لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يفيد ما تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة
متمايز بعضها عن بعض بالسرعة والبطوء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتي الشيء لا يتقدم به لانه ممتنع عليه بالذات و
القائم به مما هو عنه واما على تقرير الملحص فليس له كثير نفع ما المقصود وما يقال من ان التوقف لا يلائم ما ان السرعة و
البطوء سببان لامتياز الحركات ما الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز
بالعارض ايضا فلا يندفع التوهم ما الامتياز ما الخارج فحينئذ من معدوم فيه كالعمى اذ يكفي اتصاف الممتاز الخارجي بها
السبب الخارج بل ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطوء امران اعتباريان والموصوف بهما موجود ما الخارج
وانت خبير بان المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو امر موهوم عندهم كما سبأتي ما طلاق الموجود عليها باعتبار انها
تحصل من امر موجود كما سيأتي **قوله** واما ذهب اليه ذكر بعض ان المثال الاصلح هو ذلك ثم انهم لما ذكروه ما هذا المحذور
فتشوا اجتكا فوجدوا الوجوه الثلثة المذكورة ما المتن والمثال الاصلح وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها
بقاء الجوهر الا ان هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم ايضا **قوله** بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وذلك
لان الجوهر يثبت عندنا ان الجوهر اما جسم او الجوهر الفرد والاول منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر
وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود
العرض اذ لا يعقل الاتصاف بالتحيز البتة ولو في اول زمان حدوثه فيدور قلنا يلتزم الشرطية المتعاكسة انحو والمعية بلا
توقف **قوله** دون العلوم وفيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح ما مباحث الكيفيات النفسانية اعني المقصد الرابع عشر الذي يعقد
لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان ابا علي قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم
بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه ابا هاشم اوجب بقاء العلوم مطلقا ودفع المخالفة بين النقولين عن ابي علي وان
امكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروائح مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقاء
بعضها لكن لا ينبغي ما دفعها بين النقولين عن ابي هاشم واعتبار نفي القول ببقاء مطلق العلوم بالتوالي الثلثة دون كله
واحد منها حتى يتخلى فيه ايضا تعسف بارد ولا يرتضيه طبع سليم فتأمل **قوله** قالوا وما لا يبقى تحقق امكانه بوقت المراد
امكانه الوقوعي وهو استعدا وموضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعي نفي الامكان قبل
ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص كل
كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لا قتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام ايا ه
فانه لما ذكر اولا ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان تخصيص كل من المتجددات بوقته انما هو الفاعل المختار ذكر
ثانيا ان الفلاسفة يقولون ما كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد بوقته انما
استعداد موضوعه الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي ما التخصيص فليتأمل **قوله** كما لا يستحيل ان اشاره الى التفصي عن الجواب

عمران

بالتحيز

محصوص

102

بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض ما محل لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله ما ذلك المحل ما ذلك الوقت فيلزم المحذور
المذكور **قوله** ما ماده يريد ولا يتنف الا فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يعدم الطارئ عرضا على محله فينفيه ما الزمان
الثاني فيبقى الاعراض الباقية بمعنى الفناء وفناء الاعراض وان كان قد ثبت بعد بطلان الشق الاول الا ان الكلام ما عموم الاستدلال
قلت ما آل هذا الى زوال الشرط للجوهر وسيجيء الكلام واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرق الفقد فقط وكون الامر العدمي
زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مما يبعده من العبارة لا يلائم وجه الابطال لان خصوص بطرو الفقد وزوال الشرط
قوله بل الدفع اهون من الدفع هذه مقدمة خطابية يتبادر اليه الافهام العامية فان الباقي والطارئ لما كانا متساويين في
اصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل قال لطائفه انه يدفع ما ياتي وبه تحسب اصل القوة وما قبله بيانه من ان رفع
الطارئ انما يكون بعد وجوده ما محل الباقي اذ لا يتعقل تاثيره حالة العدم ما الوجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمر
بلا تاثير ولا حالة وجوده ما محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده ما محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع
بان وجوده ما محل الباقي وزوال الباقي عنه في ان واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور **قوله** وان كان جوهرا
والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور فالشارح ما اول المقصد لا جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لابد لنفيه من دليل
على ان الدور لو سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل واما لو عمم فلا يطرد الدور وانما ينقل الكلام الى
زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فان قلت قد ثبت بعد ان العرض يزول لكن لا يزول بمحله ولا حج
ما ابطال كون زوال العرض بزوال الشرط الجوهر الا التزام الدور قلت ما ذكره ابطال ما بعض المواد والدليل كلي يقتضي
وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لا لتعاقبه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف ما اول المقصد
فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء الاعراض لا نفس وجودها حتى يلزم الدور
بزعمه **قوله** لوجوه من السبب وبعد ابانها عنه الممكن لا يفارق السبب ما الحدوث والبقاء فحديث الدور محل تامل **قوله** ا
واما العدم للحادث فقد يكون بفعل الفاعل اذ ماله ازالة الامر الوجودي وهو امر وجودي يصلح اثرا للفاعل فالفرق بين
العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه وان فرض الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم
المستمر ازلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث **قوله** وشرط الجوهر
تلك الاعراض المتعاقبة فلا دور لان ما هو الشرط لبقاء الجوهر هو واحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا مجموعها وهذا ا
الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع
تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الافراد فلا نسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل
الى مطلق الجوهر فلا دور **قوله** واعلم ان النظام طردا عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون ا
الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي ما الطرد اذ غاية سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كونه
ذلك الدليل **قوله** وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام مركبة من الجواهر الافراد فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد
الغير المتناهية وان كان مشهورا من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من مجموع الاعراض المجتمعة كما سيجيء

تقتضي

نسخه

قبل ه

بمزاجه

عنده

ثم موقف للجوهر فالاجزاء التي ان اثبت عنده جواهر فرد متشابهة مركب كل منها من الاعراض المجتمعة فلا فرق في الاحتياج المذكور
وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون
عرضا كما تشهد به البداهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم الذي هي اجزاؤه فيها فلا احتياج
الى طرو الدليل كما لا احتياج الى طرو في خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف في القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا
ان يثبت منه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره الشارح وبما ذكرنا ظهر ان عدم الاحتياج في
الى طرو الدليل على ما يشهد به البداهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع وانا لم نجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد
الاجزاء يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل على ما ينبه به عبارة اللزوم لانه قد يشتبه بتعيين الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا
يكون قولا بعنوانه **قوله** اجيب بانه جار الا ان هذا هو المعقول اذ لو كان لا في كل ذات لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فوجود ال
بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال حرف ليس بمنقول من المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال
والاول **قوله** يريد ان ما ذكره اولا طريق زوال الجواهر عند المعتزلة الا وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظ على التوجيه
الاول لان الفناء عندنا ليس بعرض بل هو امر عدمي اعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المنكرة اذ لو وجد لا يختص بالفناء
والا بقي محلا ايضا وقد تقرر ان الانواع المنكرة عدميات واما على التوجيه الثاني الذي اورده وعدة اولى فيه خفاء لان المشهور
من المعتزلة انهم يثبتون الفناء عرضا يخلقه الله تعالى لا في محل فيفني الجواهر وعند بعضهم الفناء قائم بالجواهر وذكره في شرح
المقاصد واما انهم يثبتون عرضا آخر يسمونها بالفناء وشارحا فيما ذكر فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم
تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال ما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكره فالاولى ان يجوز مثله والقدر
بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما وجه اختصاص الطريق الثاني فلانه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق
زوال الجوهر خلق عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخفى عن شوب الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض
كلها دون الاشارة او لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض اتم لا يكفي خلو الجواهر عنها يكون سببا لزوال
الجوهر فلم يحققون طريق الزوال تحقق الفناء **قوله** الا ان يعود اي ان الوصف لا يقوم به عرض اذا الشرط قيام الفناء بالجوهر في
اول الامر وفي ثانيه فوجه هذا العود ظ وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال الوصف
بعرض يخلقه الله تعالى لا في محل واما كون زوال الوصف بوصف يخلقه الله تعالى في محل الوصف الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول الوصف
القائم به فهو راجع الى الشرط في بقاء الجوهر في بقاء الوصف وقد مر ما فيه تامل **قوله** بتاويل ان يعاد المجموع الى التاويل لفظي
ومعنوي اما اللفظي فهو تذكير الضمير واما المعنوي فلان الاعادة انما هي اي ولا وجود **قوله** ولا ضير عليه في ذلك اي بحسب
الشرع فان المنع المذكور لا ينافي في القول بحشر الاجساد وطه انه بعد الاجساد مع تواتر الاخبار من الاعراض التي
لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد و**قوله** هذا اي الوجود فيها بلا تخلل ممتنع لانه يلزم في قيام العرض على البقاء
بالوصف وقد مر بطلانه واما اذا تخلل العدم بين زماني وجود الوصف فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين
تجويز اعادة الوصف مع تخلل العدم وعدم تجويز وجوده في زمانين بدون ذلك التخلل وان من تضعيف هذا الفارق

يمنع كون البقاء عرضا **قوله** لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين
وان لم يكن علة مستقلة في مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة
واحدة لتشخص ذلك الوصف القائم بكل منهما لانا نقول يلزم ح ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لان كل منهما انما
يوجد جزء العلة لا تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد **قوله** وان كان الجزم الا توقف في هذه العبارة
بان كلمة ان الوصلية مشعرة بان كون اطمئنان النفس الى الاكثر كان اولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدون ذلك كما
يظهر من قولنا زيد بخيل وان كثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لان الوصلية ان قوله وان
كان مرتبط بمقدر يقتضيه سياق الكلام التقدير اطمئنان النفس الى الاكثر ولذا لم يكتف به وذلك بدون العلم بكيفية وفي نظر لمثل
ان الوصلية لان عدم الاكتفاء بدونه اولى على تقدير حصول الجزم اليقيني بدونه **قوله** هو ولظهور انها مثلان وانا لم نجب بتجويز
قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل مثله في التأليف لبداهة قيام الجوار بكل من المتجاورين وفيه نظر **قوله**
لان التأليف لا يعقل في امر واحد ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** وجوابه منع ان يحصل الانفكاك وقد يجاب ايضا بان التأليف
قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه **قوله** وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين الظاهر تزيد انه يلزم ان
خلاصة الجواب ان في صورة اجتماع ثلاثة اجزاء تاليفين احدهما قائم بالثلاثة والاخر بالاثنين فانعدام احد الثلاثة انعدم
التأليف الاول وبقي الثاني ولكان محله على هذه تلك الصورة تاليفا واحدا قائما بالثلاثة في الواقع ولعدم من الثلاثة انعدم
التأليف القائم بها وحدث تاليف آخر قائم بالاثنين هذا وقد يقال اذا انحل كلام الى ما نسم على ان التأليف القائم بالاثنين
لا يقوم بعينه بالاكثر لا يكون الجواب دفعا بل الجواب ح ان يقال انعدام واحد من الثلاثة انما يستلزم انعدام التأليف لو لم
يكن له محل آخر وههنا محلان اخران مستقلان في المحلية على ما زعمه وانت خبير بان المفهوم من كلامه ما نسم ان التأليف
مطلق لا ينعدم باكثر من اثنين فتامل **قوله** فان احد قسميه اعني العدد يعم المفارقات والمجردات واما الكيف فلا يعم المجردات
اولا وبالذات لان علومها حضورية لا حصولية والامام يثبت الوجود الذهني كما اشار اليه المص في مباحث العلم
فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما الكيفيات النفسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قال اولا وبالذات
لئلا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل اعني العدد وقد يقال
في توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لا تخلو زمانها عن كيفية وتقارنها عدد فان رد عليه بان الكيفية نفسها لا تقارنها كيفية مختصة
بالكيفيات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الوقف كيفية عارضة
للصوت الذي هو ايضا كيفية فما منع قولهم الكيفية لا تقارنها كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا
الخط عارض للسطح الذي هو كم آخر فلا منع للقول بان الكيفية نفسها لا تقارنها كيفية **قوله** واصح وجوده فيه تاملا كما لا يخفى
في وجود الآن على ان المتكلمين ينكرون الكم مطلقا فما منع اصحية وجوده بالنسبة الى الآن **قوله** سواء كان بالقطع
او بالكسر لعل حصر سبب التفكك في القطع بالحاد والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلماتهم بحسب الغالب والا فقد يكون التفكك
بدونهما كما اذا اخذ خيط من طرفيه فانفك بعض اجزائه عن بعض اذ ليس هذا التفكك بطريق الكسر وهو ظ ولا بطريق القطع

لا حاجة الى الزيادة كما صرح به بما موقوف للوجه قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي
ليصل الى حد يتوقف عنده فلا يلزم الاشتمال على متناهية بالفعل قوله كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه اي السكون
المخصوص الذي هو بعد الخروج لا انه بعد لمطلق السكون ظهوره بدون الحركة قوله والبعد لا يجب اجتماعه مع الاثر لا خلاف
في ان البعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف كما اشار اليه في مباحث الموقوفات من حواشي المطالع فكان
قوله لا يجب اشارة الى ذلك قوله اذ المراد بها زوال الاتصال للتبع كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع او
بالفك او لو اريد بها زوال الاتصال مطلقا لم يناسب قوله وذلك اذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات
بالذات قوله لان معروض الوحدات هذا بيان ان الكم المنفصل لا يوجد في الفسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محل ولم يبين عدم
العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعد هذا الكلام
فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضا للقسمة الفكية ههنا قوله منفصلة بعضها عن بعض لتغط بعضها اما فاعل منفصلة والنابت
باعتبار المضاف اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات قوله الثانية وجوه عادا اعترض عليه العلامة الشيرازي بان
المقدار الاصم قابل للتنصيف قطعا ونصفه ليس بمرتبتين جزما ولا بثابت وكذلك كون الاصم او معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض
لتقديره المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عده لا يستلزم ان لا يعده مقدار اصلا قوله اذا اسقطت منه امثاله مرات
متناهية او غير متناهية فلا ينتقض بالعدد الغير المتناهي قوله لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق بهما يجمع جعل العاد وملاقاته
للمعدود والمطابقة بين الانا في الاطراف كما سبق في المقدار وليس من حد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تنصور بين
الوحدات بل في المقادير قوله الثالثة المساواة فيه اشكال وهو ان الكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة
عن الكم نفسه ومن او رجاء في العدد يلزم ان لا يجعل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم قوله وهو فرع الخاصة الاولى ويكون
ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا حاجة الى التاويل الذي ذكره الشارح في ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى
في الثبوت لا في العروض فلا ينافي كونها عرضا ذاتيا حاصلا بالواسطة في الوجود انما هي في اولية العروض لا كونه عرضا ذاتيا
الذي هو المدعي ههنا جواز ان يكون عرض اوليا واسطة في عروض عرض ذاتي قوله لانه اذا فرضنا اجزاء في الكم الى غير
نحت وهو ان المقادير يمكن ان يوجد متفاوتة الاجزاء فان شرط وما نقل الكلام اليه ذلك الشيء وهلم جرا فالظاهر
ان هذا الاخير في المقادير بل في الاعداد وان او هم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة
في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض هنا الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع يجامع
بالفعل قوله واللامساواة مما يدرك بالحس المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما موجودان بان يمكن ان يبدى بجنس
قوله بل انما ينبا لا مع المتكلم نحو ولا واحدا بخلاف المساواة مثلا فانها وان احس بها مع الحل لكن بالحاسة لا بالحاسة
واحدة وسيجيء تحقيقه في اول بحث المبصرات قوله فان اي جزاء اي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد ولذا المعروض على الجزء الاخر
من الخط مثلا قوله اجزاء مثلا في انها فان الاجزاء وهم يقال جزئين ميلانه المناسب لقوله يمكن ان يوجد فيه شيء غير مستوي بناء على ان كل
مقدار يمكن ان يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابدا ثم تلك في الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء

الثلثة يلاقي الاخرين مثلا بل باعتبار ان جزئا الجزء يلاقي وذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقي من الجانب الاخر للجزء
الاخر على حد واحد ايضا قوله والحد المشترك هو ذو وضع اذ قيل عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك
امر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع واجيب بان المعنى انه وضع مفروض وتعلق في الجواب ما ذكره الشارح في
حواشيه التجريد من ان كون الشيء ذا وضع لا يقتضي وجوده بل اما وجوده او وجود ما ينتهي هو فيه قوله لم يتفق شيئا التنوين
في شيئا للتقليل وشيئا اما تميز او مفعول مطلق اي انتقاصا ما شيئا قوله فيكون التقسيم الى قسمين قسيما الى الثلثة وهذا مع انه
خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين قسيما الى اقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة عن البعض
وداخلة في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتامل قوله فيه فان اي جزء من الخط فرض مساحة ظاهرا قد يوجه
عبارة الكتاب بان ضمير الشارح عائد محذوف وهو اسمه والى جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشارح نظر الى
جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مساحة قوله فالمنفصل كالعدد الكاف مقحمة كما في قولهم لمقتضى المطلق كما نبه على ذلك الشارح
الشارح في حواشيه على المفتاح فلا يناقي ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله
باعتبار الافراد الذهنية قوله وذلك لان قوام المنفصل بالمتوقفات هذا المنفصل اعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما
يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد ومنعا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك
وليسا متصلين معا عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظ
في الاستدلال الذي ذكره فتامل قوله فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات اذ فان قلت الاحاد والماخوذة على الوجه
الاول احاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات احاد ووحدات
قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط جزء في نفسه طويل الامتداد والذي اطلق عليه الطول هو الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على
نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه
طويل بطوله كما يقال الضوء مضيء قوله حشوا بين السطوح اي للجسم التعليمي عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر
متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا وكان متناولا للجسم الطبيعي فسرها الشارح بما يفي
بالمقصود وان كان اخفى في عبارة المص نفسها ولو قيل اعني بيني لكان اظهر ثم ان ما في قوله حشوا بين السطوح اما مصدرية
ابهامية او موصولة واضافة الطول اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالطول المعنى المصدري ولا الحاصل بالمصدر كما ظن
بل المحشو به اما اصطلاحا او على المجاز اللغوي قوله كان لمجموعهما ايضا اضافة اليه تحقق للاول والثاني وان كان لا يستلزم
تحقق الثالث ولا تعكس الا ان الكلام في الابعاد الجسمية فهذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان نسبة الطول والعرض باعتبار
العمق قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر فان قلت الاطول الذي ذكره المص من الطول بمعنى الطول الانتقالي
فعنه زيادتان وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور
بمعنى الامتداد مطلقا وليس باضافة والاقرب في توجيه كلام المص ان يقال الاطول لمن زاد طوله على طول غيره بالنسبة
الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا اعتبار في الكلام قوله فانه مع الكم محلها الجسم المتقدر ان

اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقبله ما نفذ فيه وهذا الكلام مبني عليه **قوله** كما يقال هذه القوة متناهية او غير
متناهية فان القوة تتعلق بالحركات التي تكون محالها متصلا او منفصلا فتتعلق بالكم بالجملة **قوله** ويعرض لها ايضا
الى وانه تنبيه على الاستعمال الاصطلاحي وهو تعدية العرض باللام وان قول المص فيعرضها ليس كذلك **قوله** لو وجدت الوحدة فلها
وحدة واما اذا لم توجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتبارات النفس الامرية قد سبق الكلام
فيه فلا نعيده **قوله** الثاني ان الواحد فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي لا على السلب الكلي الذي هو المدعى اذ لا يدل على
عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تع وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع **قوله** قلت ان العقل يعتبر المجموع
من حيث الاجمال الخ فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل فيه وذلك فتوسيط اعتبار
العقل وملاحظته لغو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجي لكن لا يلزم
انقسام الوحدة في الخارج فرضا عدم وجودها فيه فلو كان يلزم الانقسام في العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع
من حيث الاجمال كما قرره فتامل **قوله** ولا يمكن اعتبار تجزيته العقلية الى لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت صفة حقيقية
تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال **قوله** لم يكن الا قنية صفة واحدة شخصية فان قلت الانقسام بحسب
المحل لا ينافي الوحدة الشخصية كما لا ينافي الانقسام بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة
شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون احدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلا
فادعاء ان الوصف الموجود القائم بها مع الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب
واحد بالهوية فلا يلتفت اليه تامل **قوله** ننقل الكلام اليه الى ذلك الامر فيلزم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا
فان قلت الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت اولا لا نتعرض بالوصف الاعتبارية وثانيا تنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار
اللهم الا ان يقال لا يكفي عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تامل **قوله** هذا ان جعل الوحدة
الا ان يكون الوصف امرا وجوديا كما قال المص وان لم يتم **قوله** والكونه عطفه على كل واحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون
بمعنى الكاين بانيا اضافته الى الضمير **قوله** وفيه بحث لانه مبني الا وانما جعل المبنى منحصرا في الى والوصف الانفصالية والاتصال
بالجسم لان تلازمها لا يفيد وجودها كما لا يخفى لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقديره مغايرته للوحدة الاتصالية
ان يكون هي امرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي **قوله** اي امر فرضي اعتباري اراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج ولو
كان اتصاف محله به حقيقيا **قوله** يسميه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم يسمى المركب من جزئين فصاعدا جسما **قوله** فرض جوهر
دون جوهر في موضع لحال اي مبني وراء جوهر او هاهنا فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع **قوله** سنزيد عليه مقادير
مختلفة المراد بالمقادير هاهنا هو المقادير المتعارفة التي لا ينكرها احد وكذا المراد بالسطح فيما سياتي فلا يرد ان فيه مصادرة
لتوقفه على ثبوت المقادير **قوله** بل يختلف الاشكال قد يقال التبدل ليس متعلقا بظواهر السطح فقط بل متعلق بالعمق ايضا
ايضا فالتبدل ليس منحصرا على الاشكال لكن انفكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى يثبت الجسمية المخصوصة
كما زعموا محل تامل **قوله** اي مفروضا احدها كعرض والاخر توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه نحو ذراع

جعل طوله نحو عشرة ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالمجموع نحو وعشرون ذراعا في الصورتين **قوله** وايضا فالآن في الكل
التبدل في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت اختصاص التبدل فيهما ممنوع **قوله**
وسطح التبدل لا يجاب زوال المقدار جسمي لا مقدار آخر عند التبدل فيتحد المعطي والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفي في العقد التغاير
في العنوان والاعتبار **قوله** مع كونه متناهيا في الوضع التناهي في قسمين تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه
اذ انه حيث في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه ربع وخمس وسدس في السطح لا يستلزم الخط اذ لا تناهي في الوضع واما
ازوام التناهي فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي وان وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال على تناهي ابعاد الجسم مطلقا فلا ولا
فالمع كونه متناهيا في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدايرة فالسطح ليس يستلزم للخط
ولا الخط للنقطة واما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه في المقدار المستلزم تناهيه في الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح
ولو اطلق الاستلزام تناهي الاجسام للسطح **قوله** فلا يثبت على زايه وجوده مقدارا اصلا اما الجسم التعليمي والسطح فما ذكره في
واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذي ذكره فيها **قوله** والجواب منعه وايضا الاعدام والاشيا
يتجدد ويلايرنه فلا يدل على الوجود **قوله** الحركة والزمان لوجهين فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما يستفيد من تقريرها
فليس اشار الانكار فالاولى ان يذكر وجها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل
يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود **قوله** والا كان الحادث من الطوفان حادثا اليوم لكن الامر المذكور فرودي كما يشير
اليه في الوجه الثاني وما ذكر تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا مع اليوم الحاضر
فيكون وجوده مقارنا له فيكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشيء وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمانه
وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع
زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اندفع الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع
عدم اليوم بالزمان كتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيجيء فيلزم ان يكون
للزمان زمان وهو المطلوب **قوله** لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر اي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عم
علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز ايضا في كل تقدم بالطبع لان العدد متقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز
اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جنسي التقدم في العدد والتوقف بالطبيعة ولو اعتبر في احد التقدمين فقد يستلزم
عدم اجتماعهما في الصدق فليس بعبارتنا التحقيق لان نحو عدم جواز اجتماع المقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يعم
من اطلاقاته سواء يسمى تقدما زمانيا او طبيعيا فيتم المطلوب فتامل **قوله** وايضا اجزاء الزمان متساوية في
الحقيقة يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون السابق معدا للاحق كما في كون الحركات
الذوات معدة للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض ثم على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشأ
للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فيكون تفاوت ونيه في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على
بعض بحسب الشرف واما اولوية التساوي بحسبها ايضا فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف الاسبق من البدو لقربه من زمن الرسول عم

مثلا قوله والكلام في ذلك الزمان فان قلت المدعى هو السلب الكلي اعني عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع
الايجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال حصول مطلوب الامام الرازي انه لا قايل بالفصل قوله ينطبق
بعضها ببعض منع الانطباق هو الظرفية والمنظور فيه قوله ومع ذلك يستلزم محالا آخر فقيل فيه نظر لان النص محال ولا استحالة
في استلزام محال محالا آخر وليس بشيء لان المقصود من الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوده محالين كما هو الظاهر من
المتن او باستلزامه النص المحال ههنا بالقرون وباستلزامه محالا لا بيان استحالة استلزام النص لما ذكر من المحال فخبر دفاعه ذكر
تامل قوله فان ماهيته كما سنو فان اتصال التقدم والتجدد اعني عدم الاستقرار اذ اورد عليه ان ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار
ولا انفصال فان ذلك العدم اذ الزمان معدود ومن اقسام الكم ولا قايل بان عدم شيئا من الاشياء الستة المكان او غيره ولا انفصال
ذلك العدم من الكم بل ان ماهيته يوجبها عدم الاستقرار ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهذا التنوير لا يفيد كون عروض التقدم لاجزاء
الزمان بحسب ذاتها وجميع ما عداه بواسطتها واما حديث انقطاع السوال فغير ظاهر قوله وقد اجيب عنه ايضا ان فيه الترتيب
لان ان يجوز عدم اجتماع المقدم والموخر الظاهر ان اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد نفي القول بعدم التقدم
الزمني بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن اصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم
الزمني كما سبق هو نوع آخر موقف التواصي تقدم اعتبار موقوف على اعتبار مبداء وقرب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار
ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متاخرا بذلك الوجه بشيء من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه
آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين او اكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول
لا الثاني فليتدبر قوله واذا كان لا حاضر موجود الا اسم كان ضمير الشان وموجودا صفة حاضر وخبرا لمحذوف والتقدير
اذا كان الشان لا حاضر موجودا ثابت ويحتمل ان يكون لا لمنفي بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجود خبره قوله فجاز ان يكون
الحادث في الزمن ان في الافق فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن ينقضي ويحدث قدر
آخر مثله وهكذا فالاولى ان يبني على مقتضاه الفروق قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم قيل تحقيقه انه غير منقسم ولا يلزم
الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا لنا لنسخ المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان
يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس
الامر لان الانقسام الوهمي المنفي من الجزء هو الوهمي المطابق للواقع كما حقق في موضعه قوله وبالجملة فالزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة ولا بد على ذلك في هذا المعنى ابيات فخذ بالصديق من اجلك مقالة قد حكمت بصحتها النفوس سانحة
ان المسافة والزمان كليهما في الشرك حالة متطابقة ان صح قسمة بعضهن بجد فالكل في قسمها متوافقة واعلم ان المنقسم
اما نفس الجسم او منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من ثبات الانات تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى قوله فيتم الاستدلال الا ان ما
الظاهر ان الكلام الرازي على التنوير الثاني ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثاني فتدبر فلانه انما يسلم برهانا لانه فيه خط
فيه الدليل بخلاف الاول قوله متعذر بل غير متصور اراد بالتعذر التعذر بحسب التحقق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه
الترقي بني ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعسر جاز فالامر اظهر قوله فان قلت لا منافقة الا حاصل السوال ان عبارة التقدم

كانت بها وجه كما ان مبناها على الظرفية فمر عليه وان كان جاز المعنى في تقرير الاستدلال هو كون المعقول والان وحاصل
الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها قوله في عدة امور التقيد بقوله في
عدة امور بالنظر الى محل الكلام والا فمطلق الاختصار كافي في الغرض قوله والامام الرازي نقضه اي في المباحث المشرقية فيه
بحث اذ فهم ان الدليل المذكور الرازي فلا يتجه النقض وفي الجزء الثاني المباحث المشرقية صرح بالالزام فالظاهر ان بعض الحكماء الذين قالوا
بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم فقبل النقض بالنسبة الى قولهم او نبطله به بطله وقد آثرنا الى انه ايضا الرازي قوله وبعبع للحصول
في الوسط الا ما الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انما تحدث في آن فيه وذلك لان لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول
والاول لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني والثاني ايضا لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان
فيكون مسبوقا بتوسط فتامل قوله الا انها غير منطبقة على المسافة فيقال عليه انها وان لم تنطبق على المسافة باسرها الا انها تنطبق دائما على
جزء من اجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان اجيب بان المنطبق عليها هي النقطة وهي لا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها الحركة بمعنى القطع
هي النقطة ايضا فلا يلزم الجزء وكما ان تقول الجزء انما يلزم من ثبات النقطة في المسافة اللازم من تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى لان الحركة
من نقطة الى ثالث ينطبق في آن نقطة فيقطع من اجزاء الجسم ايضا الغير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى لا من ثبوت النقطة اذ
لا يلزم كونه محلا غير منقسم على ان محلها خط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لا يلزم من نقطتان الا
وبينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تامل قوله فيصح ان يقال ذلك الامر المنطبق عليها اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن
موجودة فكيف ينطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم في الانقسام بالكيفية وذلك بعد الوجود واجيب بمنع اقتضاء
الانطباق وجود اجزاء المنطبقين قوله اذ المذكور في المباحث المشرقية ما ذكره في المباحث المشرقية من ان الموجود عند الحكماء هو
الآن السيال يخالف ما نقل في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الماضي موجود عندهم كم متصل غير قار الذات قوله فلا يصح ان اجزائه
الماضي ما كان حاضرا فان قلت هذا لا يشتمل لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل اعني عدمية الزمان لان الماضي معدوم قطعا وكذا المستقبل
فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان نفي وجوده فلا يتم
دليله وان نفى وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود وان اريد ان ما كان قابلا لهما
بحسب الخارج موجود فيه فمسلم لكن قبول تلك الامكانات اياهما كذلك ممنوع وان اريد ان ما كان قابلا لهما في الذهن او في الجملة موجود
في الخارج فمم قوله وليس عايدا الى السرعة فاعلا ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع
من الاخرى لعدم الدوران وجودا وعدما اما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطوء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة
ونقصانا واما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطوء فيكفي في الاول بالجملة وذلك الامر المتفاوت في الحركتين فيه
الثانية باختلاف من اختلافها للاستلزام الظاهر قوله والجواب عن هذا هذا الجواب معارضة كما لا يخفى واما الحل اعني النقض التفصيلي
فهو ما ذكرناه سابقا قوله ولا يخفى ان هذا الامكانات هذه الواو من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن وكان غرض الشارح
الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء في قوله فهذه الامكانات وجهه ان علة التعليل مستفاد من السابق فينبغي ان يجعله دليلا لان
تعرض اسلوب على التعليل المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وان وجد الزوال

في بعض نسخ المتن فان الامر اظهر قوله ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لفظ ما عبارة عن الاحكام المذكورة في الامر الممتد و
الامور المعدومة عبارة عما بين الطرفين ومحدوم وما بين بعضه موجود ومحدوم وكونها والوصف عبارة عن المحل فان الامر الممتد على
ما بين في الاول والاقل المحمول عليه في الثاني عبارة عن الاشتداد او فاتم قوله وان يكون الاشتداد والضعف لذلك الا ان او الحال في الخارج
فيه بحث لانا لا نسلم ان الاشتداد او الضعف لا يكون كذلك الا ان او الحال في الخارج يستمر غير مستلزم لامكان جعل ذلك الامر الممتد في الخيال
ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال ثم قد يكون سيلانه امر خارجي بسيط طول مثال ذلك الاشتداد في الخيال كما في الشعلة الجوالة والقطرة
النازلة لكن كون كل اشتداد وضعف كذلك ما صلاحية الامر الموجود الخارجي وجوهر الفروق في محل النزاع غير مسموع قوله وقد اعترض
الامام الرازي لا قول فيلزم دور آخر قيل عليه ان الحان وجوه كثيرة كذلك وكذا الحركة السريعة والبطيئة امر معلوم بالفروق الحسية
فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت ما الذي هو وجود الزمان لان
ما توقف عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالفروق قوله فان الامام تكلم هذا الكلام من الامام بناء على ان الزمان الذي في وجوده هو الامر
الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الان السيال كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقرير الامام اياه بالايام وكونها لا تدل على وجوده و
المتكلمون انما يلزم ... قوله والمقصود بيان حقيقته المخصوصة لا لشك المقصود ههنا الاستدلال لان ما ذكر
على وجود الزمان ولان الجزء الكلام ... متصل ولذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين واما بيان حقيقته
فقد وضع له المقصد ... من الكلام الا ان لا يكون لسابق كلام الامام في موضعه بهذا النمط قوله واجاب عن الثالث ... هذا الجواب لا يكون
لان السؤال الثالث هو لزوم ... ولم يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى قوله يلزم التدرج في الاصول لكثرة منها ما ذكروه في اثبات وجود الحال
وابطال الخلاء كما بين فان كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان قوله لان التقدم امر اضافي هذا الدليل كما يدل
على ان التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على انه ليس الاب ماخوذا مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدما مطلقا او لاحقا او سابقا لان التبادر
من قوله لان التقدم اضافي انه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او متقيد به فتامل قوله اي ما هو
متصف بالقبلية الاظهر في توجيه عبارة المتن المعبر بالاب في المضاف اي قبلية قبل كما سيجيء مثل قوله اي ليس ذلك التقدم عبارة
عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب الظاهر انه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعا الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه اي عدم
الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر لا ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب
ولا لا عاد في المنع ... الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع العدم الا انه هو المطابق لقول المصنف رحمه الله تعالى في قوله فلا يكون نفس العدم
على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافي كما نبهناك عليه واما انطباق قوله لان الاب يعتبر فيظهر من قوله فلا
يكون القبلية نفس العدم والا لكان ... قوله فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لكلام المحشي بان العدم مختلف في القبلية والبعدية اعني قد
يعتبر العدم المعتبر مع الاب بالقبل وقد يعتبر بعد فاخرجات ... بان كلا على ان العدم قد يعتبر سببا لقبلية الاب وقد يعتبر سببا لبعديته لان
السوق في قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته فتدبر على توجيه الشارح كان من المشير ... اي ... به وطريق الانسب ان يكون
العدم موجبا له او ... القبلية ... العدم مختلفا ... قوله بطل ما ذكر اي والا لكان اعتبار العدم معه موجبا لكونه
ابدا بشيء وهو ان الثابت بما ذكره ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم يثبت انه ليس بعدمه السابق فان قلت

يتعلق الكلام لا تقدم ذلك العدم وتسوق الكلام كما سنذكره في تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم
الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافي بخلاف جوهر الاب فتدبر قوله ولا ماخوذا مع عدم الابن بطلان هذا الشق وان كان بغير مذكور
صريحا في المتن الا انه يفهم من قوله لان التقدم امر اضافي كما حققنا قوله ولا ماخوذا مع وجود الاب الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الابن
واما الابن الماخوذ مع وجود الاب فلو قوبل لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية الى كلامه فيها فكان مراده وجود الاب بل على الابن
فيؤول الى اعتبار عدم الابن معه والا لم يكن سابقا قوله وقد يتبين ان ورود القبلية هذا التبيين ليس من قول المص وليس ذلك التقدم
نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امر اضافي اذ لا امتناع
في كون غير الاضافي سببا للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يلحقه العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح ان التقدم من
الاب والتاخر من الابن ولو كانا منشأين للتقدم والتاخر لامتنع انفكاكهما عنهما لكن قد ينفك وهذا لانه لا يلزم من عدم كونهما منشأين
لهما لزوم وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته الا ان يقال ان ليس منشأ الحركة العارضة لهما ان ليس هناك شيء متغير للجسم يتصف بالحركة
حقيقة فان قلنا المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا موصوفين بهما حقيقة قلنا لا نسلم قوله فلا بد من شيء آخر يتصف
بها لذاته قلت الدليل الذي ذكره اعني والا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان وجوده كون العبد موصوفا بشيء لا يستلزم
امتناع انفكاك احدهما عن الآخر فاعتبر بحركة وجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه قد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب
والابن ليس منشأ ذاتيهما فلا بد ان منشأ صحيح بالفروق ولما علم فروقه منشأ بالطبيعة في الاشتداد الذي لا يقبل لذاته
الاجتماع بل بعض اجزائه متقدم وبعضه متأخر لذاته كما نبه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو اذا انتهى الجواب ان
ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين كما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المتقدم ظرفا للاب وجزؤه المؤخر
ظرفا للابن اقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بها لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجوده فتامل
بزعمهم فتامل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة واما وجود ما فلم يتم فيه الاستدلال حتى
يثبت وجوده وهذا هو الزمان والمصطلح في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتهما ما ذكر انما وجودهما لانها لا تنتج الا قبلية كما هو مثله
مرارا اقتصر المص فاهم قوله لان ما يقتضيه الشيء يستحيل انفكاكه عنه اي اقتضاء تاما كما يتبادر عند الاطلاق واما اذا لم يكن
الاقتضاء تاما فقد ينفك المقتضى عنه لمانع كتخلف الابوة عن الاب قوله فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا خلاصة الجواب
منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به يسند المنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم يقتضي ان الموصوف به
حقيقة شيء آخر وانما نسب الى عدم الحادث بتبعيته وذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على ان الاتصاف للمنع يكفي في استلزام عدمية
التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي قوله وفيه اي في الزمان باعتبار تبيين حقيقته مراده توجيه الضمير في فيه ان الظاهر
رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان والضمير فيه راجع الى ذلك
المضاف قوله انه جوهر قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه والنسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة
والزمان قابل لهذه الامور لا لذاته بل بالوقف قوله يثبت انه جوهر قائم بذاته قوله قائم بذاته صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على ان
مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ما هو قسم من الممكن فلا يرد ان وجوب الوجود يمنع الوصفية ولا يقيد الجوهرية طرا اذا الواسطة كما لا

ثم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه قوله وان لم يوجد الحركة قبل مراده انه لو وجد قبل الحركة شيء يسمى زمانا وان
لم يلاحظ يسمى جوهرا سيالا وقعت فيه بالنقل لا قوله منقوض بتقدم اجزاء الزمان المراد باجزاء الزمان الاجزاء الموهومة المرتسمة في الخيال
وهو لا يناسب ما هو المبدا عند القائل بان الزمان جوهر مجرد قوله ان لو كان العدم مجردا فالتأخر والتقدم فان قلت قد سبق ان اتصاف
غير الزمان بالتأخر يعني كونه في الزمان المتأخر ومعنى اتصافه بالتقدم يعني انه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكرتم الا استدلال كون العدم مجردا
حقيقيا لما صح بناء كون التأخر والتقدم وجوديين عندهم قلت في لما فرض عدم الزمان لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعى لزوم
الزمان لكل عدم فعليه البرهان فتأمل قوله واو لو لا ان لم يكن لم اثبات الزمان فان قلت كون التقدم والتأخر من عدميين لا ينتج اثبات
المطلوب اعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي لكن اتصاف الاول بهما ليس كذلك في انما لا يوصف بها العدم فان ادعي ان
قيامها بالزمان خارجي وقيامها بما عداه اعتباري ذهني يكون تحكما والاظهر من التوقف وكذا ان ادعي كون التزول الثابت منهما بالزمان موجودا
والتزول الثابت بعدمه عدميا بناء على ما تقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد اخر منها معدوما فتأمل قوله مختلفة المعنى
فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة قوله ورأيتها مما ذهب اليه ارسطو قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي
اورده نصير الدين الطوسي في الاسولة التي كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطوء وذلك انما هو بعد
تقرر الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خلف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا
وكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية ما لزم تقدم احد لازميها على الاخر بالذات والمحذور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم
ولم يلزم ذلك فتأمل قوله من الامارات الثانية التي هي الوجهات الى على تقدير كون الزمان كما متصلا قوله فيكون مقدارا لحركة
مستديرة قيل سرمدي توضيح ان يكون ذلك الحركة حركة في الوضع لا الاين ان يكون حركة في الكيف على ان الحقا ذلك الشيء [illegible]
انما هو بالاستواء انما [illegible] لا برهان [illegible] والجواب من الاول ان يبين [illegible] الكيف ايضا سكونا [illegible]
الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدارا لحركة اينية قوله ولا ينعكس هذا على سبيل الانسب والاوجها اذ قد يتعذر الاصغر
بالاكبر فيقال الجبل ثلث الرمح قوله ولم يبين في كلية الزمان قد تبين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لها بالذات وهو قابل
فتعين ان القابل بالذات هو المقدار اي مقدار المسافة او مقدار الحركة قوله فان اقتضاء محلا موجودا انما يتوقف على وجوده
وعرضيته مما عدم كفاية الوجود فقط واما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في
الاعيان بحسبها الا جميع انواعها كما اشار اليه في اوائل حواشي التجريد وعرضية الزمان لا تستدعي ان يكون له محل موجود في الاعيان الا
اذا ثبت لزوم اتصاف محل الوصف به في الخارج قوله فان قيل نسبة المتغير الى حاصل السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا كان مقدارا المطلق
الموجود وذلك لان نسبة المتغير اي قوله وقد يوجه ذلك القول الى فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقا
سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار حركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدار التغير
الحركة واما كونه مقدار الحركة مخصوصة اعني حركة الفلك الاعظم فمقدمات اخر قد سلف بيانها بلا قصور فان قلت نفس الزمان [illegible]
انفعالية غير قار فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان [illegible]
على التشكيك [illegible] بانه غير مرة قوله فان قيل [illegible] المتغير الى الثابت [illegible] نسبة الآخر

الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمنا ثم اذ انما يلزم الزمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزايد في احدهما وبهذا يسقط ما اورده الامام في الملخص
على هذا من ان ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان قوله واذا نسب بعضها الى
بعض الى منتهيا هذا التحقيق يخالف ما صرحوا به من ان المتقدم والمتأخر لا يجتمعان اذ لا يكونان زمانيين اجتمع فيهما الا الزمان وكلاهما في الآن
ان تقدم الباري على العالم ليس تقدما زمانيا عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه زمانيا وانه في الزمان اذ الكلام هاهنا في القبلية والبعدية الزمانيتين
ولهذا قال اولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له في فتأمل قوله وقد سبق ما يتعلق بالتقضي الاشارة الى
ما تقدم في الباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط قوله وجب ان يكون مدة
البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه ان اراد لزوم كونهما واحدا بالذات ولا يجدي اعتبار التغاير باعتبار الشيء وكذلك كان في الآن المشترك بين
المستقبل قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية فيه بحث اما اولا فلا نسلم ان الكل جوز ان الاشارة الحسية الى النقطة في وسط خط ولا
خط في وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من النقطة ولا السطح من الخطوط بل هي متصلات لا مفصل فيها فلا يلزم من
كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي ينتهي اليه المشار اليه فيه واما
ثانيا فلان المشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت وجود المكان بالمعنى الذي يكون ان يدعى
الثاني بان جمهور العقلاء الى الطير الواقف في الهواء بانه هناك مع انه المكان بالمعنى العام كما لا يذكره قوله وانه ينتقل منه الجسم
والى المنتقل اليه بالحصول فيه يحسب ان يكون موجودا وقت الانتقال واما المنتقل اليه بالحصول فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التي
يتوجه اليها الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وقد اعترض المشهور وهو انه لا يستتبع على تقدير كون المكان هو السطح كيف الطير
الذي يطير من موضع الى موضع في الهواء ينتقل الى ما ينتهي اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا عندهم
نقف لا سطح موجودا في جوفه فاذا وقف المتحرك بجهة حصل هناك سطح محيط ويمكن ان يجاب عنه هنا بان المدعي وجوب وجود
المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لا حال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان
فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى ما يريد فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك كان الذي يمتنع من خارج العالم
اصبعه يمتنع لكل يده في خارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شيء محض عندهم قلت تعذر مد اليد لا لوجود مانع بل لعدم
الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم محال ولو امكن لم يمتنع الا فضية مد اليد بل يقال لا يمتنع كل
الواقف انه مما يمتنع بعضه اللهم الا ان يفرض الوقوف على سطح الواقف سطح العالم فتأمل قوله فيه بحث علم وجود المكان الا
فالمبني الوارد على الوجوه الاربعة لا يفر وفي قوله كما اشار اليه بلفظ الفروق كبير و الفروق هاهنا وقفت على مقدمته من
مقدمات الدليل وضرورتها لا تستلزم ضرورية الدعوى اللهم الا ان يثبت ما نقل من ان الحكم بكونه مشارا اليه اشارة حسية
يقتضي الحكم بكونه موجودا كما ان الحكم بالانسانية يقتضي الحكم بالحيوانية فضرورية الاول تستلزم ضرورية الثاني بقي الكلام في انه كيف يسمع
دعوى الضرورة فانه ما حكم اطبق المتكلمون وبعض من الفلاسفة على خلافه مع ان النقطة دعوى الضرورة غير مسموعة في محل النزاع كما يقرر في
نبهناك في المرصد الثالث في اقسام العلم على وجه الرد والنقل فليتذكر قوله وهو سبب الامكنة فان قلت المتحيز اذا كان في مكان فلو كان
زايدا واذا كان مكانا فذا مكان هو نفس على قياس ما قيل في الضوء او الوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم الشيء فلذلك كان

مساوية

فواحد متساوية لا يجوز فيه الشيء بالنسبة لا بالنفس ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان
رد عليه بان الكلام في مكان فيجوز ان يكون الجسم في المكان باحد معنيين والعكس بمعنى الآخر مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى كونه حالا في
المكان فيمنع قيامه به ولا اضافة بينهما فان قلت منع قوله لا الجسم في المكان لا هو فيه فقط وهو بط قطعا لانا نعلم بداهة ان مكان
الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء عنه بناء على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه واليه فلا يكون
قوله وابدا فيفكك وما تستقلا تامل قوله وذلك بان يكون حلول الا بان يكون حلول المكان في محله سريانيا وانما يلزم تداخل
الجسمين لان المتمكن في مكان حال له والمكان حال فيه فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان في محله سريانيا تداخل الجسم المتمكن
مع الجسم الآخر بالفرض قوله وللاجسام مكان بالفرض فان قلت فان يلزم في الخلا واما الجسم غيره وللاجسام مكان بالفرض
فالتزويد مستدرك قلت اي فصل اخبار الخلا وفاحشة في آخر الشقين قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام فان قلت لا يجوز
ان يكون طرف ذلك مكانا له فما وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان يكون المتمكن منطبقا على مكانه لحقيقة كما بانه ولا يتحقق هذا
فيما ذكر قوله وقد عرفت انه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني على ان الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح به الشارح
وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل الشارح في احديهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط قوله بان انتقال المكان ينتقض
عليه الملكات ... بها الممكنات من حيث هي ممكنات صح ... ان هذا ليس اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المتعددة في
انهم من الممكنات فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل ان اريد بالمتعدد
ما يعبر بها بالاشياء المتعددة المكان احسن قوله والا فاستنباطها من الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا فان قلت افلاطون لا يقول بان
الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام
المتنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جزء الجسم غير مناسب للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى يقبل
تعاقب الاجسام الصورة الجسمية يدل على انه نقلا آخر غير ما هو المشهور من مذهبه او كلامه محمول على التنزل على ان كلام الشارح يسير
بصريح في ان الجزئية على مذهبه قوله على ما يمنع الشيء من النزول الا الظاهران يقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول اذ الانفصال
على الثاني يوهم ان يكون للحبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له عند العامة وكذا الفوق الفرنية المصعدة بالجو وليس كذلك
واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطاء عامي لانه يوجب ان لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر فيما بين السماء والارض
وكذا الجو المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فان انشاء بعد كلامها
سواء والحركة لابد ان تنفصل من شيء الى شيء وما عند الانتقال واليه هو المكان كذا في الايجاز قوله حتى لو وضع الورقة الذي
نرس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك انما السندرت الدالة اليها باعتبار انها منبهات
على وجود المكان والا فقد سبق ان المنبه لذلك هو القوة العقلية قوله اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة لا اجيب عنه باختيار
الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضي
امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوده فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل تحقق ابدا يعتبر منشأ هيئة ليس باعتبار الفعل
كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان الكل بحركة الاينية لابد ان يكون ام متمكنا بالفعل اذ ما لا يشغل

بالمكان كالمجردات لا يكون قابلا لها اصلا ولعظم ايضا معترف به وليس ان في الايجاب بان المكاني لا يمكن حصوله الا في المكان
ولهذا استدل المحققون على ان البعد ليس بمكاني بانه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على ان يستحيل ان يكون مشغولا
في بعض احيانه بوجوده حال لا تعلق له بالمكان وفي بعض منها متمكنا والعقلاء متفقون عليه نعم يمكن ان ينتقض الدليل
بالبعد المجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والافتقار الاجسام لا تقبلها ايضا فما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين
بالبعد قوله لانه لو امكن انتقال كل واحد قد يمنع الشرطية بناء على ان امكان كل واحد في نفسه لا ينافي امتناع الكل كما اشار اليه
فيما سبق قوله الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فان قلت صرح كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع
في الزوال بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه لا عن مكان بل الى مكان جزء آخر بالفرض بتقارب الامكنة وهذا لا
على الفرض ولا كذلك فيما ذكره فهذا هو منشأ الزوال فليتامل قوله فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان قلت عدم قبول
المكان في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها الا ترى ان الوصف الحال فيه لا يقبلها لذاته وان كان لازما للجسم مع ان الجسم يقبلها
فطعا قلت ما ذكر منه على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة
في ذات ذلك الشيء ولا تقيد للحركة بالاستقلال او التبعية ولا شك في تحقق هذه القابلية في الوصف الحال في الجسم لانه يتحرك ذاتا متبعا
للحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للبعد المكاني مكان آخر في سائر الامكنة كما يسبق الى الشارح
في التفريع الثاني ان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان قبولها بالذات و
الاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا ينافي تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن ولو سلم فيمكن ان يقال في الجواب
ان يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره المص فتامل قوله وعدم اختصاصه بالصور والاعراض واما الصورة النوعية فيمنع
كونها مخصصة لجواز ان النوعية الموجودة في الجسمية المقتضية للجزء مقتضية لتعين ذلك المتقضي لا انها من حيث ذاتها وما
بدون وجود مانع للجسمية بسبب حيز اوله كون هذا الفراغ المعين ذو راعين فيه تكلف لان هذا من العادة التي نجزم بها
مع جواز خلافها بالتجويز وبالجملة فالحكم بتعدد البعد عندهم بناء على انهم انما سواء ليلا على ذلك بزعمهم ولا اعتداد بحكم الطبع
بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد بحكم بان الجسم موجود واحد واما حكمه بوحدة الذراع فكان من المعارضة
نجزم به عادة قوله وامثال ذلك بين البعد المادي والبعد المجرد ... ان هذا الجواب في حاشية التجريد بان ما حاصله ان منشأ
امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا قوله
سواء فرض واحدا او مركبا اذا اعتبرنا جهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولهذا يقال تحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل
عليه اعتبار السطح المحيط بالكرة واحدا كما سبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك الشاغل خلاء الما كما كشف الظاهر
فيما ذكر ان سطحي بناء الشيء وانفتح وحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الجو المتنقل الموضوع في الماء ينفصل جميع سطوحه
ما به قوله وما كانت حركة السطح فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم التجانس السببية المتوكل لمكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم
المكان ليس باعتبار الحركة الوضعية بل بانه يتحرك بالذات فلا يفارق المكان قوله والريح يقف والظاهر ان يقال والهواء
يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقفه فظاهر قوله فلا وان يبطل بكرة الماء والسافي في الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة

المذكورة لسبب بذلك والمثال المطابق للدعوى المثال للكوز المنكوس المشدود الرأس اذا انفتح فلن مكان السطح الغائر بالكوز فقد ترك الحيز واما العادي الى جهة ذلك السطح فهو وافق قوله لانه فطر عليه البداهة وقيل لانه ينبني فيدخل فيه الجسم بالدفع البعد وهذا البعد عند الخ بل به جوهر قابل للاشارات الحسية غير مفارق للمادة ومفارقة الابعاد والجسمية لها وفيها فلا تداخل متوسط بين العالمين اي للجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارات الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة في هذا البعد المجرد مساو للابعاد والاجسام باسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد قوله لا يبقى ذلك البعد والتفاوت لطلق في الجواب على ما اشير اليه في مباحث الزمان حيث لكونه قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الا ان ما بين الطوفان و بين بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان قوله تساوي الرفع في سياق كلامه الى ان الرفع متعين لما التي تتغير بها الجسم في الاشارات الحسية والمقولة التي هي احد الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز في المجرد هو الوضع اي لها الى عينيه في الاشارات الحسية فلم لم يكتف بهذه العبارة في سائر الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لغرض ان الجسم المشار اليه بالاشارات الحسية الحائل لم احد محيط به بوجه في الخواص المثبتة للمكان قوله فلا يوصف لها حركة خارجية الظاهر ان ذوات الاجزاء المتحققة في الوضعية قريبا وان تحقق الذات لكنها لا توصف بالحركة الخارجية وسيأتي تحقيق لهذا الكلام في مباحث الاين على رأي المتكلمين قوله اي الريح الهابة انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر العكس لان الريح هو الهواء الهاب اشارة الى وجه تانيث الهابة بانه على تأويل الهواء بالريح والريح مؤنث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب قوله في صندوق بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهره وكذا الجسم المنقول قوله الجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة قوله بعدها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان يوجد الحركة بدون التغير في الجسم الواقف قلنا السند لم يدع وجود الحركة في الجسم المذكور في نفس الامر بل انه لزم مما ذكره من تغير المكان بالسطح فذكره وجه آخر لنفي التغير المذكور وليس بقادح للسند قوله فان التبدل الامكنة اذا كان ناشئا من المتمكن الا اذا كان ناشئا منه قريبا فلا يرد ان ساكن اذا دار على نفسه غير خارج من مكانه فلا شك انه ناشئ منه فيتحرك الهواء المشابه بعد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة اينية هذا قبيل بكرة اذا قيل يلزم ان يكون ان ان محفوف بكرة باسرها مثلا حيث لم يبق من ظاهره جزء غير محفوف اذا سار من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرة باسرها وكذا الطير في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا يصح له واقول اما الجواب عن الثاني فلان فرض ان وجد حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض مع على اصل الفلاسفة كما سيأتي من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التقدير المذكور والخصوم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموجود المجرد اعني افلاطون ومن تبعه فانهم يقولون باستحالة الفروق المذكور اللهم الا ان يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمام دليل اشتراط المعاوقة واما عن الاول فبعد تسليم ان سطح الكرة باسرها المذكور مكان لذلك الانسان من وجوه الاول انهم ارادوا بالمكان في تعريف الحركة الاينية المكان المطلق او بالكلية الا بجميع المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم ارادوا بالتبدل المكان الناشئ من جهة المتمكن طلب تبدل اي البعد

الذي هو كون الجسم بحيث يتصف بالحركة وبالجملة هو معنى الشرع الذي لا يوجد في حال السكون وان وجد طلب الحصول بالمحل اللائق في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى لمانع فلعله بروده المانع عنه لمانع الشمس الوجه الثالث ان المصنف نقل في المقصد الرابع من مبحث الاكوان عن اراء المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من جسم المتحرك فقد لاخر ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرة باسرها حركة اينية سفسطة ثم ادعاء عدم حركة المجموع بالسفسطة ظاهر فتامل قوله فقد نقض قريب من الاستدلال الكائن فخبر قريب راجع الى المكان و يمكن ان يرجع الى الخلاء وحمل الشاعر فربما الاستدلال كما في عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما قوله فدل على ان المكان معطلة عدم القابل بالفعل وانها والامكنة بالطبع النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعدا ثبت كون جميعها كذلك قوله وقد صرح ابن سينا في الاشارات الخ الكلام الذي فيه والمنع بان الملازمة فروق وجود المقصد حصول المتحرك فيه واما وجوده عند القصد فلا قوله بمحيط المحدد والاضافة بيانية اولامية والتفسير بقيم ذلك الحد انما لوتابه الوهم لا محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يقصده بمحيط المطلق وانما هو منتهى الاشارات قوله وقد اجاب عنه الامام الرازي هو الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء عندنا لا من طرف المتكلمين اذ لا يسمى الخلاء لا عندهم كما سيأتي الآن قوله وحقيقته ان يكون الجسمان الخ حقيقة الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم ان لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين قوله الاول انه لا يمتنع سطح ملساء قيل اذا اتخذنا صفحة من حديد واوقعنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الآخر حصل المقصود سواء ثبت الملاسة اولا ومنع الانطباق مكابرة وانت خبير بان مجرد ما ذكر لا يكفي اذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء الى البين من ارتفاعها وكذا المقاب ثم ثبوت الزاوية لا يفيد في المقصود في بيان ان المكان المصعد الملساء لكونها اظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهواء واضيق فيها للطافة ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت هو لا ينافي قوله فتنقسم بها اجزاء اخرى فليتامل قوله والاضح ملاستهما فان قلت التزويد بين عدم الانفصال وبينا وجود الزوايا على تقدير فرض الف وب وضع الاجزاء محال لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع الف وب قلت فرضها الف و ب لا يستلزم تحققه في نفس الامر ومنع قوله فان كانت ملساء انما ان كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك على الفرض فلا محذور قوله فتنقسم بها اجزاء اخرى هنا جار في المسلم ايضا وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لا يجوز ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا تقدح في المقصود اذ لا يتحقق فيها الهواء بحسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور اللهم الا ان يقال انما اشترط الدعوى ان الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافة دون غيره من الاجسام التي لا تقبل التخلخل فتدبر قوله قال الامام الخ الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح اولا انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى السطوح مستوية بحث اذ لا يجوز ان ينتهي الى السطوح صغار منحنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا يذهب الزوايا الى غير النهاية قيل ولعل الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاصل ويمكن ان

المنحنی بالمستوی

يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحني لا زاوية فيه بازاء او بالمستوية مالا زاوية فيه بترتيبه السابق لا مقابل الا كما
وبالاستواء بهذا المعنى لتحصيل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق واوجح احدهما في الآخر ثم رفع العاليه فيه لتحصيل الخلاء
فان قلت اذا اصل به المطلوب بلغو بيان امحالة الصفحة الملساء قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بل المنع المذكور
ههنا بل قال ان سطحي اذا التقى سطحي آخر ثم ارتفع عنه وفيه واحدة فقد كان ذكرنا في الاربعين في عنوان البحث طاذان يقال
منع آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب انقسام سطوحا على الزاوية فلابد ان ينتهي الى سطوح صغار لا زاوية فيهما
ويثبت المطلوب وان لم يكن سطحي ملساء وهذا منع صحيح تامل قوله والا لم يكن التماس بينهما الا بالاجزاء التي لا تتجزى اصلا فان
قلت لم لا يجوز ان يتماس بنقطة كما اذا تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يتبع تماس شيئا منقسم
في جهتين بطبيره لوضع ساوى ووضع الاجزاء فان لم يتماس كذلك يلزم ان لا يوجد السطح بل يكون هناك اجزاء لا تتجزى كما هو مذهب
المتكلمين وهذا خلاف جد قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا يلزم تداخل الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما
صفحة رقيقة من الهواء فيتحلل عند الرفع ولا يلزم التداخل ولا جواز التخلخل في اجزاء احدى الصفحتين بل التخلخل لازم
لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تخلل الاجزاء فيلزم
التخلخل قلت توقف انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بان يكون احديهما من طرف الافق عليها الا ان يتم الانطباق
وادعاء تخلخل اجزاء صفحتي لحدوثه في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض اجزاء احدى الصفحتين
هواء متخللا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه قوله فان الارتفاع حركة يريدان حركة
الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك
حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة
بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من الطرف الى الوسط يكون على مسافة
منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة
هكذا افهم وفيه نظر لانا سلمنا ان القطعين المذكورين زمانا لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان
السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى
ان هذا الايندفع بادعاء حركتي الارتفاع زمانا فتامل قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام
فيه بحث لان المسافة التي يتحقق فيها حركة الجسم انما تتحقق في آن اللاملاسة فما لم تحصل اللاملاسة لم يتصور الحركة
من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لا تتحقق في ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو الوسط في ذلك
الزمان فان قلت حال اللاملاسة توقف فهي مسبوقة بملاسة اخرى لا الى نهاية ولا يوجد لاملاسة هي الاولى حتى يقال الحركة
من الطرف الى الوسط متأخر عنها واقعة في زمان يكون آن تلك اللاملاسة مبدأ لذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفي لنا
في اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا بانه ما لم تحصل اللاملاسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن التعيين
الى اللاملاسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة قوله اي في هذا الجسم الثالث ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول على

على الجسم الثاني ان بقي عليه حمل الكلام على المبادرة من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثاني وحمل الاول على ظاهره كما في ذلك
ظاهر بادي تامل قوله ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني لاستلزام الدور وايضا مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض
فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل قوله وحينئذ فيتحرك اجسام العالم كلها النفس ههنا على مبدأ القلوب فلا ينافي ما هي
المراد في الحج ههنا حركة جميع الاجسام لحركة بقة على ان فيه المطلوب لان حركة الجميع ايضا ينبغي ان يكون للاخر محالا فالحق التحقيق
ان المحال امتناع حركة بقة لتوقفها على الاقرب المتوقفة عليها بالاخرة وانه دور كما ذكره شارح المقاصد ولو حمل الكلام الزاما
وحمل المحال لزوم حركة الافلاك حركة اينية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد قوله وتقديره ان المتحرك في الهواء المنعدم من
من هذا التقدير ان التخلخل انما يتحقق في واحد ما قدام المتحرك وهو المنتهي وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو
المنتهي والاقرب الى المعقول وجوابه ودون عبارة المتن ان يكون ما قدام المتحرك يدفع ما قبله وينكاثف وينتهي الى ما ينكاثف
فقط وكذا ما خلفه ينجذب وينخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسلم وعليك ما يؤيده الآن قوله فهذا الدافع المتوسط اطلاق
الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع شيئا كما يدل عليه قوله وما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه
ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل الا ان يقال لما تكاثف فيه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء
لكنه لا يلائم اصول الفلاسفة قوله ويضعف الانجذاب الى الافق فان قلت سبب الانجذاب ان لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في
كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على اقتضاء المكان يتخلى كل ما خلف المتحرك قدر ما وبهذا يظهر ان التخلخل لو لم يثبت الا في واحد
مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تامل قوله واذ لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة فيه بحث لانا لا نجوز ان يعدم الماء الذي
قدام السمك ويوجد ما آخر بلا ملاء مكانها فيقع تغيير تسليم انتفاء الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الالزام الصلاوات في انهم لم يتعرض لهذا
لانه قد سبق منا انه ابا شدقوله التزمنا تداخل الاجسام قد اشرنا الى ان المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة اينية في
لا يمكن التزامهم هذا لانه مخالف لما عندهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم قوله ففي زمان انما اصبح الى بيان هذا لانه
لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن وقوع حركة ذي المعاوق الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان فنسبة مقدارية
لعدم المجانسة كما لا نسبة للنقطة الى الخط بها فلا يتحقق هناك تعرف وما وقف آخر يكون نسبة معاوقته الى معاوق الاول كنسبة ما وقع
فيه حركة عدم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول وهو المبني في تمام الدليل قوله لكنها تقتضيه الا ان الحركة في الخلاء المفروض
وقعت في زمان معين مع انه لا معاوق فيها قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان
الحركة في الخلاء واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث قوله بل بالتوهم فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية
يستلزم جواز القسمة العقلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا لازم فلا ينقسم الحركة زمانا قلت مراد المصنف منع
ذلك الاستلزام فلابد من اثباته وههنا بحث آخر وهو ان متحركا بطيئا كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك في زمان لا ينقسم الا وهما فلا يمكن
ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه ايضا فاما ان يجب ان الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين
البطلان او يقطع السريع لسرعته اكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع
الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي تقع في ذلك الزمان ويقطع مسافة ما لا يكون الا اسرع الحركات الافلاك

ما هو اسرع منها فيلزم قطعه مقدار تلك الحركة في جزء ذلك الزمان فثبت مثل قوله واما لم يلزم تفكك الجسم كما هو المطلوب لان مبنى الكلام
على ان الحركة لا تقع الا على مسافة منقسمة لئلا يلزم كونها في زمان البتة وهذا انما يتحقق لو كان القائلين بالجزء لا ينقسم طوله السابق في
الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه يتحقق الحركة ولذا قالوا الطفرة من الجزء الى ما يلي عند الدخول في اللاحق كما سيحقق
ان شاء الله في مباحث الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ لا يتم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعى هو السلب
الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلاء الا ان يثبت ان امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراده قوله لجواز ان ينتهي قوام الخلاء الى
لا قوام لا يكن ما هو ارق منه حاصله منع وجود ملاء فيه نسبة ارقها الى اغلظها كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان حركة في الملاء
الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين ايضا لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب
المقدارية وقد برهن في اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية ولكان نقل المنع
الى نسبة المعاوقة ونقول لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي المعاوق الاغلظ على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين
بناء على ما ذكره اقليدس قوله وبان المعاوق قد يكون من الضعف قد تحاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق لا بد وان
يكون له اثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من شانه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصل تجويز توقف الحاجة
على قدر من القوام واما القول بان ... الظاهر في الذي لا اثر له فليس بشيء ايضا لان مراد المجيب ان المعاوق الذي نسبته معاوقته الى
معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز ان يكون من الضعف كما ذكره وبهذا الاعتبار
قلنا ان كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الآخر فتبصر قوله وكذا الحال في البعد
المجرد قيل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق النوع على افراده او
يلزم ان يكون المقتضي للتشخص مادة كما سبق قوله لزم انفصاله وفيه تأمل اذ يجوز ان يكون ذلك السكون للاتفاق ووجوده في
سبب من الاسباب كما بينا نظيره في قوله ان الهيولى من غير اقتضائه اذ لو فرض يلزم الاختصاص قوله لم تتعين لكونها
نسبتها الى الجهات ... اعترض عليه بان الطبيعة المغلوبة ابتداء الحال اذا انقوت وصارت غالبة من جزء ان تقتضي ... يلزم ترجيح
احد الجهتين وذلك غير معقول واجيب بان الطبيعة التي تقتضي شيئا اذا ابتنى عنها تقتضيها متنازع الى المانع وتكرر سورته شيئا فشيئا و
هذا معنى التقوي والاصلان الطبيعة تقتضيها ... الميل الذي احدثه فيها القاسر الغالب عليها في اول الامر فلا تقدر على
افنائه دفعة لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئا فشيئا الى ان لا يبقى من الميل شيء اصلا وعند ذلك يوجد الطبيعة ميلا
طبيعيا الى ذلك الحيز الطبيعي فلا انتقال قوله واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين معا قوله
واذا الساكن المدخل ... عليه على تقدير القول بالجزء بمكنه ان يقال اذا الساكن المدخل يجوز ان يتنزل جزءا من الماء ولا يكسر به في
صورة ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يتصل الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت ان امكان شيء من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده
الموهومة الا ان يبنى الكلام على الالزام فان القائلين بامكانه لا يفرقون بين فرد وفرد قوله لزم الخلاء فان قلت لم لا يجوز ان يتخلخل
تلك الطبيعة وتقتضي الاسهل فالاسهل فيما كان ونوقف الى السهل عليها ان تتعلم بجر قوله وهو فعل الهواء من جانبه الآخر يدل عليه
التعاقب والاضطراب ... الماء بمنزلة صعود الهواء في الماء الموضوعة في الماء قوله جميع ما فيه من زرق الطاهر ...

اي ورق قوله وايضا اذا وصل الخشبة فعل من الشارح ان هذا الوجه ادق بامتناع الخلاء والاول بامتناع التداخل
ولعل ان الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة
وذلك الوجه انما يدل على ان لا خلاء فيما داخل تلك الانبوبة فلا يدعي المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقا قوله واذا اخرجنا منها الهوا
فان قلت ما لا يكسر الظرف اذا فرضنا من لطيفه ثبت لا ينطلم الهوا احد على الطبيعة من كسر الحديد فلا ذلك انقادون
كما اشرنا انه ما فات في شرح حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في احد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر
لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب ان الهوا لا يتكاثف الا بالبرد ولا
يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد ايضا والظاهر خلافه والصواب ما حققناه تأمل قوله
ولولا انها مملوة فيه ما سبق من انه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك قوله فانه اذا حل في مادة جسم اي جسم تعلمهم قوله
والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق اما بطلان القول الاول فلان الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى
نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكنه ان يتجاوزه وينفصل عنه على ان ابن زكريا ادعى خلاء من هو ما فلا خلاء
في السافات لو جذبها واما بطلان القول الثاني فلان الخلاء يشابه الاجسام كما سبق فليس بعضها اولى بالدفع منه لاخر او بالعكس
من العكس فيلزم ان لا يمكن الجسم في الخلاء قوله ويعود لنا اقتضاء اولا قبل تنبيه ان ما للفعل في محل الا ولا بعدها
لمطلق الاقتضاء من غير نظر في ما يدل على ارتفاعه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا ما فهم لا ذكره
في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولى هو الاقتضاء اللاقسمة وانه لا حاجة الى التغيير اقتضاء القسمة بذلك القيد
والكلام التحقيقي ان القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى النفس الوهمي فمراده هاهنا
ان العلم المتعلق بمعلوم يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد بشخص معلومين لكن ذلك الاقتضاء
لتعلقه بمعلومين لا للذات لان الكلام مبني على ان الحاصل في الذهن الشبح والمثال لا الماهية كما اشار اليه في حواشي حكمة
العين واما في التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبرت بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بمعلومين
لا يقتضي انقساما في محله فان النفس الواحدة تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام في تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم
بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محل اذ لو كان لا انقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب
الذات وكل ذلك للذات بل لبساطة معلومه فلا منافاة بين الكلامين قوله بل نقول انها موجبة لتصورات متعلقاتها فيه ان
حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور وجعل النسبة لازمة لها لذاتها كذلك اذ يتبادر تصورها يستلزم حضور غيرها
بوجه واما التوقف في قوله ولا جذرية والكعبية اعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدارية واعلم انه
اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فالحاصل
هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية قوله واعترض عليه بجذرية الكعبية الكمية فقيد بالكمية لظهور النقض
بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتنفة متوقفة
لقصد بانها على التصورات موقوفا لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان تعقل ذواتها ضرورية كانت او مكتسبة بالقياس الى تعقلها

امور آخر و هذا الميل لا يتحقق في الكيفيات الملمسية وايضا المراد بالخبر هو الخبر حقيقة بين الحدود والحدود واعتبارات كما حققناه
موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف منطوقه اياها فكيف يفيدان علا الاعتراض النسبة
الملمسية نسبة لهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالخبر بالتعريف
الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض الملمسية بالرسوم اللهم الا ان يقال ايضا ان المراد عدم توقفه كنه حقا تتمة
واما الثاني فلان الاعتراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتعاريف حقيقي لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الخبر على اصطلاح
المتكلمين لا يلتفت اليه في هذا المقام قوله الكيفيات فعل بالتشبيه اي قيل ان الالم واللذة فلا يستقيم لان الالوان تتفعل التي يجئ
ايضا وان اراد الاطلاق فالفعل يفعل ويشبه في الحس المشترك عند للمس كما يلي السواد وسبحه في العين واجيب بان فاديها
الفعل الا الحس المشترك فرع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذكر اول المسئلة فتأمل بخلاف الفعل اما من اجزاء الفعل يتلو اخراج
الحقة ولهذا قال الامام وهذا التصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الحقة مثلا اما مدافعة صاعدة او مبدأ لها
واياما كان فقد يبطل الجسم الملاقي لمحلها مدافعة ومبدأيتها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت
الحقة المدافعة ومبدأها الطبيعيان ولا يبطل الجسم الملاقي اياها قوله اما من حيث كونه جسما اورد عليه جواز كيف للمجتنبة
مدخل في ثبوته للجسم وليس شيء لان القسم الثاني هذا بعينه قوله بالاعداد العارضة للموجودات قيل عليه اذا ثبت عروض
العدد للموجودات لم يمكن علم الطالب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لنفر يحكم بان البحث فيها عن احوال ما يستغنى عن المادة
في الذهن لان الخارج اجيب بان الطالب لتنقيح في العدد يجعل مطلقا بل من حيثية لا توجد الا في العدد والمقادير الحادثة كما يدل
عليه تتبع مباحثه قوله لا انها غير عارضة للاجسام فان قلت هذا منافي لما سبق من تحقيقات ان اول المرصد للكيفيات
بالماديات قلت قد نبهناك ثمة اولا بل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للموجودات اولا وبالذات ويمكن ان يقال ثمة وفي الاعم
يتناول الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لا تتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا او تتعلق بها في الجملة وان لم تختص
بكيفيات العدد ولذلك فلا يضيع قوله او يثبت لها كما ان النار حين على المختار عند البعض من الحار والحرارة بالنوع او المراد
بالنوع اعم من النوع الاضافي قوله المسماة بالاوليات المحسوسة اي اقدمها في المحسوسة واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه
اما الاول فلانه يقال ان كلاس الحيوانات يدركها واما الثاني فظا قوله منتشرة في اعضائه الا ما يكون عدم الحس انفع له
كالكبد والطحال والكلية على ما تقرر في موضعه قوله لا طراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض يقال له
بالفارسي كرم [illegible] والحلزون بضم الحاء المهملة وسكون اللام قريب من الفارسي يقال له بالفارسية كرم [illegible] وقد يقال على كون اللمس
اشد وبعينه اللامسة من الفروق لا يستلزم الا جواز الحلوّ عنها لا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر المشاعر كذلك
ضعيفة لا مفقودة بالكلية قوله فانه من الطعوم لبدن وبطعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه
بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الخلط الا يرى ان المحرور يجد
طعم العسل مرا قوله بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات قيل عليه كما ان تكيف
المتوسط بالكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما نبه فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع فكان تكيف

محل الشيء بما فيه يمنع ادراكه اي الحرب فالسر المذكور يقتضي ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسة
والا فالفرق تحكم والجواب ان العقل لا يحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة بالمرة بالكيف وتكيف اليد بالحرارة
لا يمنع ادراك البرودة في الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلا والتنبيه بذلك
بذلك قوله يشبه ان يكون بسائط العنصرية لا يلزم ان يتسم الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا اوايل الملموسات الفعلية
على ان يكون بسائط العنصرية ولا يلزم الانفراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه قوله الا هي جمع وجه اطلاق العكس بالنسبة
الى الحكم الاول اعني توثيق المختلفات ظاهر لانه جمع بين المتماثلات فعكس توثيقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثاني اعني جمع المتماثلات
فبالنظر الى متعلق الجمع واما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات وتفرق
المتماثلات ايد تفسيره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انه اذا اثرت في المركب المتألف الا من الاجزاء مثلا
اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها وان حصل ان الاول توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها قوله فان كثيرا من الناس الخ قيل عليه معرفة الكنه لا يمنع تعريفه بوجه آخر ولعل
من عرفها قصد ذكر رسمها ليعرف بوجه آخر ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها او بوجه اكمل فاذا
كانت الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض احوالها وآثارها لمزيد تمييز لها كما ذكره الشارح فالشارح
المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء
بحقيقته وتصورت بعض العوارض لكان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى ان يقال في ابطال
كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكر ليس كذلك
اذ لا يلزم من فهم التوثيق بين المختلفات والجمع بين المتماثلات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكر في الحواشي قوله
لانا نقول الاحساس الخ حاصل الجواب ان المناقشة المذكورة ليست بضائرة في اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان
ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساس بطريق يفيد النفس لمعرفة الماهية على وجه لا يحصل
ذلك من تعريفها فيضيف عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن هنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص اذا كان
افراده محسوسة سواء كان ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المرتب على الاحساس
الحاصل من الاحساس المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف قوله متقاربة في الكيفية لا شك ان المعتبر في هذا القسم
ان يكون اجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد ما يتراكم فيهما فلا تقارب في الكيفية ينبئ عن التقارب في
الكيفية فاكتفى به قوله بسبب ما يمنعه منه جائز ان قلت يجب التخلف مع واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان القصور
منه بل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان المراد منع الانحلال الخاص ولا كذلك بل الجائز هنا يمنع غير الممنوع
او المراد الانحلال العام المتبدي بنفسه الوجود ولو سلم فالانحلال الخاص هنا راجع الى وجود المانع فلا محذور قوله
بل لعدم الكثيف الا على ان النبيذ التام من اغلبية اللطيف على الكثيف جدا الشمل فتقبيده في الجملة وشمل ايضا صورة التساوي
وغلبة الكثيف جدا او في الجملة فبعض هذه الصور مذكور هنا وبعضها اما مندرج في التقارب او غير معلوم التحقق

واعلم

قوله النقل الاول لما هو التصعيد سياق كلامه يدل على ان النقل الاول لما هو التصعيد اي احداث الهيئة فاولى بالتعبير
بالقياس الى الجمع والتفريق قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود واما الكيفية فعلية وحركة قال الامام في المباحث المشرقية اما
قوله كيفية فعلية وحركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في امر ما والمفهوم من الحركة انه الذي يؤثر في امر ما
هو الحركة فيكون الدال على مبدأ الحركة دالا بالتضمن على المبدأ المطلق فقد الكيفية فعلية وحركة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر
حساس جسماني في كونه مكررا فالاولى ان يحذف قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع فيلزم حدث التكاثف من باب
الكيف ايضا في هذه الصورة لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من اللبن فلا شك في حصول غلظ القوام اللبن فتأمل
قوله وربما يورد عليه قد يجاب بان ما ذكر من حكم الان لتميز ما عن البرودة وقد حصل فلا يقدح في المقصود بما ذكر من
انه قد يوجد في الماء ثلاث ايضا قوله لا تزول بتبدل اجزائه المائية حاصل ما ذكره ان الماء اذا اثرت فيه النار مثلا تحيل
بعض اجزائه الى الهواء وتحركه الى العلو وتفترق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتزول الاجزاء المائية بعضها عن
بعض لم يبق شيء من الاحالة بل من الافتراق وهو ليس فعلا للنار اصلا وبهذا يندفع ما قيل ان اراد ان تفريق النار ثلاث
ليس فعلا للنار اولا فتفريق تخلخل ايضا كذلك وان اراد به انه ليس فعلا لها اصلا ثم اذا التفريق الحاصل بالنار في الماء
لم يحصل الا بواسطة الحرارة وسببها قوله يوجب غلظا في قوام القرة فان قلت هذا ينافي ما سبق من ان الحرارة
يتبدد رقة القوام قلت يمكن ان يختلف بتعدد القوابل فلا محذور قوله لاختلاف آثارها لجواز ان يكون تلك الآثار آثار الوجود
وما يشبه من الشخصيات المعينة وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع ما ينسخ صانوح ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف
الماهية قوله فيفعل حر الشمس في عين الاعشى فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل فالمعقول
كون حر الشمس نافذ لعينه لا مضرة لما ذكرته قلت بل المعقول ما ذكره لان حر الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا
حتى اذا امسى لا يبصر شيئا واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر وهكذا وههنا بحث وهو انه يحتمل ان
يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لا حرارتها فالاولى ان يقال في بيان اختلاف اللوازم حر الشمس يسود وجه
القصار ويبيض الكاس وحر النار بعكس ذلك قوله فان الحرارة الغريزية لا حاجة لتخصيصها بالحرارة النارية ليكون
الدليل واردا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور قوله فانها آلة للطبيعة قد يطلق
على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط
كما سيأتي في مباحث الاغذية قوله ومنهم من جعل الغريزية والنارية من جنس ورد بان الحرارة الغريزية تفارق بالكيف
دون الاسطقسية كما يدرك في تكرية ولذا التعفن يد قد ينتج انتقاما عنها ولو كان في وسط الجد والثلج فكيف ما تسا او
غلطا وحكي عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها ناسب البسائط السماوية فافاضت عليه مزاجا معتدلا
حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس قوله بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب
ارادوا انها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على

على ان الداخل لو ... التركيب انما هو قد يكون جزء من المركب الا بربا ما قوله فتح لونه هنا القريبة واحد الاول فيشكل
بالترياق حين يشرب على السموم حيث يدفع حدة ادته وحرارة السموم مع انها ام القريبة جزء من الغريزية كيف وان مكث
زمانا في ظرفها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي يحصل لها من الملاقات مع الغريزية كافيا في صيرورتها
جزء من الغريزية لكان حرارة السموم ايضا بان تصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية التي
مناسبة للحرارة الغريزية فيكون التقاؤها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع انضماما
التقائها بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزء من الغريزية فتقوى بها الغريزية وتغلب فيها على الضعف
قوله والتفاوت بالنوع مزاجا معتدلا قبل الاوباء يدل الاستعداد بالاتفاق لان النزاع انما هو للمركب لا للحرارة ذكره
بمنزلة القطرة في البحر المحيط ... لا انه لا ينضبط ... الزمهرير قوله النار تتحرك بتبعية الفلك قيل الحق في هذه
المسئلة انه يتحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بتبعيته لكانت نحو المغرب
صرح به صاحب نهاية الادراك فيه قوله فالاولى في الجواب ان يقال قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاولى
ان يقال في اثناء الجواب مع بدل قوله والغمام فلاسلسلة ... اذ ليس هذا جوابا عن تمام سؤال ابي البركات بل عن
لزوم السخونة بحسب حركات الغمام قوله اي كيفية تقتضي الا ... سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبي ليس معقولة
الكيف في قد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالغبار المحرق رطبا ليكون كذلك
ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لما يخالطه الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة الالتصاق
لولا مانع فرط اللطافة لا على رأي الامام قوله والاشبه في ان الماء قد يمنع ذلك لجواز ان يكون رطوبته باعتبار امر آخر
مجهول الماهية قوله قلنا هو ادوم الا اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان
بحيث يلتصق بما يلاقيه فنقل ابن سينا ورده بما ذكره المصنف في كلامهم في خلافه فلا يستقيم جواب المصنف الشارح
لان مبناه اعتراف الشيخ على انه لا توقف في كلامهم للانفصال اصلا وللسهولة في جانب الالتصاق حتى يكون مع الجواب
ان سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع ثم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة
التي في البسيط حال الرطوبة الحدوث الاخرى يعلم بالمقايسة اولا لان اجزاء الرطب لجسم اكثر من الاجزاء الاخرى كان
الجسم رطبا كون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتين قوله وليس العسل والدهن اسهل انفعالا
من الماء لاحتياجه ... الى زيادة اعتماد بخلاف الالتصاق الماء قوله ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها في بحث
لان المعقول على ما نقل ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها ويبقى اخفى من السهولة والقيد الاخير ايضا في المعقول نفس
قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان ما هو اشد قبولا للاشكال ارطب لا ما هو ادوم شكلا ارطب الا ان يثبت ان شدة
القبول نفس الادومية او مستلزم لها قوله لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة قيل يحتمل ان يكون ذلك
من التركيب اذ الهواء الذي يجاور كثير من الماء ويختلط به يجوز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط
الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط في الشتاء ازيد منه في الصيف ولذلك يرق قوام الا ...

في الصيف ومما يبين انه ليس كذلك فتأمل قوله واتفقوا اي الجمهور قيل هذا الاتفاق من العوام على انه يقال لما
من الماء والتراب وشبههما لا ان حكم كل رطب ويابس كذلك وايضا انا نجد الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على
البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال
حاوية الذهب لان الهواء ارطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بمعنى هنا بحث وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء لم يمنع
بشيء مما ذكرناه ميزانه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية لسهولة المذكورة لا نفسها
وكون الكيفية المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع وزيادة الاثر لا يدل على زيادة المؤثر لجواز ان يكون بحسب
القابل وجرم من الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما يورد
من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة
فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التي عندنا ارطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال
في النار مطلقا فان النار لا تتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل عليها ان تتخذ منها شكلا مسدسا او مثلثا او غيرهما
بخلاف الماء والهواء فان اختلاف الشكل في الاناء يستتبع اختلاف اشكالهما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا و
اطبقت من فوقها اناء مسدسا مثلا فالظاهر ان النار تتشكل بذلك الشكل قوله بسبب اختلاط الهواء فيه بحث لان
النار في طبيعتها اعانة لما يداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك الاعانة فكيف يتصور ان يداخل النار الهواء ويبقى على صورتها
النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا بما يدعي انها اكثر من مداخلة
الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا يكون تلك المداخلة بيبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال
فليتأمل قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء كلام الملخص الذي نقله اولا يدل على ان مراد الملخص حركة بسبب التدافع
قوله او كانت متواصلة في الحقيقة فان فرضنا المتواصلة في الحقيقة لا اجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها
ايضا فرضي فكيف يكون سببا للحركة الحقيقية الثابتة للمجموع اجيب بان ذوات الاجزاء متحققة وان كانت جزئيتها فرضية
وذلك يكفي في كون تدافعها فاعلا سببا للحركة الحقيقية بقي هنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمي الى فوق
سيلانا اللهم الا ان يقال في التدافع اثر ما الا ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء اصغر ما
يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المنحدر سيلانا فتأمل قوله وهي اما عسر الانفصال
والانفعال قيل فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد منها ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولذا
قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر قوله او عسر التشكل ذكره رد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة
المدهونة عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لا لاجل يبوسته
بل لاجل صلابته وانى له ذلك الاثبات قوله وذلك بسبب غلبة اليابس الا اذا كان الشيء مركبا من يابس كثير ورطب
قليل وقد تقرر ان اليابس يسهل الانفكاك بجميع اجزائه فامتنع ما مر من ان سهولة الانفكاك في الشيء لاجل كثافة تسهيل
الانفكاك بين الاجزاء وسبب عسر الانفكاك فليتأمل قوله والمتبلل هو الذي التصق بظاهره : ذلك الجسم الرطب وقد

وبعد في الشتاء غريب كان ذلك لتركيب لكان الهواء في الشتاء اقبل للتشكل من الهواء في الصيف صح

تقدم
ولعل هذا مبنى البحث للامام على اعتبار الاجزاء المتصلة في السيلان تأمل

وقد يقال المبتل ايضا لما ينفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية قوله المخالفة
رطوبة الزيبق اما وبما يخالفه رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة معلومة
بمعونة المقام واما يلزم ان يكون تخالف المخالف مخالفا قوله والاضافة لا قابلية اخرى فيه بحث مشهور وهو
جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال قيل عليه
علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فعلا يتجه ما قوله فكذلك لا ذات له الا العدمية كما لا يخفى
والجواب ان المراد بقوله عدمية لازمها هو انها غير زائدة على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا او عين
الجسم واما الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ما ذكره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح
به واما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام ابي علي فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد
على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى مقتض غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة
قوله فالاشبه انها ليست بمحسوسة لان الهواء قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لا يحس لموافقته للبدن بالمجاورة
ومصداق ذلك ان الهواء المجاور لو زال عن البدن وجاء في مكانه هواء جديد احس البدن به في الغفلة وان رطوبة الهواء
انما لا يحس به لان احساس اللامسة انما هو بالآلات صلبة كما عرف في موضعه ولا تأثير الا من مغاير قوي في التأثير وليس
الهواء المعتدل الذي يتعدى برطوبته على التأثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست محسوسة اصلا كما ان
عدم ابصار واحد من المرئيات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره
الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسة
محسوسا دائما فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا
بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية قوله فالاظهر انا نجد وبه محسوسة لانه اذا ادخلنا
الاصبع في الماء احسسنا فيه كيفية بها نحكم باللطافة وسهولة ومجال البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس
والتئامه وقيل وجه البحث جواز ان لا يجوز ان يكون علة لسهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك
كيفية تقتضي تلك السهولة قوله هذا محصل كلامه اي كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بالجنوبة ما اشرنا اليه
في تضاعيف بيانه قوله لم يختلف في السرعة والبطء اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء
للحجر الكبير اكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق من المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانيا كالسهم
بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على ان لنا ان نصور الكلام فيما بين شيء وبين مثله مختلفين خفة وثقلا
قوله ليس فيهما مدافعة تعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية ثابتة لكن التي يكون بالقسر وردت على المدافعة
الطبيعية فاعدمها وافناها ولا شك ان عدم القوي يكسر الشيء من الكسر عدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميناهما
معا فيهما بقوة واحدة واما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا تأمل قوله واما تشبيهها بالجسم فبعيد جدا لان الطبيعة
جوهر فلا يكون من مقولة الكيف قوله وليس ذلك العائق نفس المدافعة لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبديهة

وقد يمتنع انتفاء الدافعين في الحلقة في تلك الحالة فان كلا من التجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الجو السكن
في الهواء قسرا وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قسرا وانشاء اجتماع الدافعين لا الجهتين غير مسلم انما المنع
اجتماع الحركتين الذاتيتين لا الجهتين فانا نشاهد لطبل المتجاذب بعد تاتي نشاوتتجه الى الجهتين متقابلين
يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كان كل الذي يمنع عن الترك لا مدافعة في الحصول
قوله وليس ذلك نفس الطبيعة قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذي ذكرنوه مقتضى الطبيعة للجسم المنفصل في حد فان
فانها تجذب الى الحاس الجانبين طفظ ذلك الانفصال عن التمزق والتشتت قوله فالجانب الذي هو اخر به الى
ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالمجهول بالقوة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان
كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون
المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في كل جانب وفي الجانب الذي عليه وضع الاسم اولا بحسب
ذلك المفهوم الدقيق قوله ثم نقلوا اعتبارها في سائر الاجسام فالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق راسه
الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه سطحه الاعلى الذي يماسه
اقدام من في الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيستبدل جانبا الاقدام والخلف واعلم ان
الامام ذكر في المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يوصفان
بهما حال الحيوان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة يكون قداما والتي عنها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير
القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متمايزان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه
المذكور محل تامل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى الفلك الشرقي والحق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع
اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما عنه ليس بلازم قوله واذا
السفلي الانسان هذا ترويج لكلام المتن والا فيتحقق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا ثم
يحصل منها ما هو الاقرب قوله وخطوط الاثني عشر هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع
وعشرون والنقط ثمانية واربعون قوله وجب ان يكون للامتداد طرفان اراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما
لا يخفى قوله ورد عليه بان الدائرة فان قطب الدائرة قد يطلق على محيطها وقد صرح في ... من شرح المقاصد
باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ارتفاع الدائرة والرد عند ... الذي نقله الشارح من الامام نقلا بالمعنى مذكور
في الملخص والمباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان اسلوب كلامه في كتابيه
مانع من ذلك وزاد الى ان مراده من الدائرة معناها المتعارف اعني سطحا يحيط به خط مستدير قال في الملخص السطح
ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جهاتها في النقط صارت ثمانية وان كان
مستديرا او سبقيا او غير ذلك من المخلفات فذهب كل جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا طرف لها بالفعل
واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها ثم قال في الطلم كما قال في السطح هذه عبارته في الملخص

وعلى هذا الاسلوب كلامه في المباحث المشرقية فتأمل قوله لمنتهى الاشارة ومقصد الحركات المستقيمة فيما
ينظر الى الاول فيكون جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقصدها وبالنظر الى الثاني فيكون
هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة تنفذ من فلك القمر الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة
من جهة التحت الى ما يقابلها قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها فانك اذا اشرت الى طرف المكعب
كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا انتقل في المتحرك وتحرك حيث حركته
الممتدة من ذلك السطح النافذ حد فيه الى السطح الآخر المقابل قوله ومعناه ان راس لكل شخص فقيل حق
البيان على هذا التوجيه ان يقال ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فتأمل قوله امر واحد بمقابلته لتعدد له
الانواع يشعر بان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلام الشفا فان التضاد
انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه انه لا يلزم امتناع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع وتعلق كما هو المفهوم
من قوله الاختلاف في التسمية فيظهر ان المراد الواحد بالشخص او الوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد والنوعية وهذا
الاعتبار يستلزم المقابلة ثم الحكم بالاستحالة بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا اشكال في حديث النوع ايضا فيتبع هذا
المعنى قوله فيجمع الاعتقادات الست جوازه توضيح لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست
قوله وهذا احد الاشياء باحوال اصحابنا نوقش في البيان بان الاستحالة تدل على صحة القول بتعدد الاعتقادات و
تنافيها وما في الجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول والجواب ان مدار الحكم بالاستحالة القول بالتعدد
الاعتقادات هو التنافي والتضاد وعلى تقدير القول بالتعدد وحده لا تستلزم جواز التنافي بلا تنافيا ودفعا على قوله فانه تجد فيه
مدافعة ما بطل ان قلت فقد مر ان لا مدافعة في الحلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا ينافي مع ان الشارح
ارتفاعها معا ... حيث لم يتبع ما شئ منها قلت لو سلم الارتفاع فالشارح حمل المدافعة ههنا على مبدئها تنبيها على ان الكلام
فيه لا في نفس المدافعة وانما اطلق المدافعة على مبدئها تنبيها الى ان المدافعة بالقوة فلا ينافي ما سبق ويدل على ما ذكرنا ايضا
تفريع الحكم في امكان الميل القسري باقتضاء اجتماع الدافعين الى جهتين بالقوة قوله لا الجواهر الافراد متجانسة
فلا تتفاوت بالثقل والخفة اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلانه
ذكره لا يلائم اصل المتكلمين وان الجواهر الافراد متماثلة وانها تقبل الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض الفاعل
المختار وبالجملة القول بالفاعل المختار وشمول قدرته يدفع الدليل المذكور واما ثانيا فبجواز التساوي والتفاوت الى ...
واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بين الاعراض كالالوان والطعوم وغيرها قوله والحلقة في الاجسام
عانية الى قلتها فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه
ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة طالبة مثل ما يجده في المملوء ماء او زيبقا او نحوهما الكرة لطلاء فيه قلت لعله
يمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويحيل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سبق ولان كان فيه ما يتجه فيه قوله
فكان يجب الى فيه بحث لانه قد نقل في آخر مباحث الحكم ان في ... عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاثنا وغيرهم

ولا يلزم على هذا التفسير ان يكون زيادة للخلاء على اجزاء الملاء كزيادة وزن الزيبق عليها فيه فمنع قوله ككان يجب
ان لا يكون اخف الهواء المحبوس في الزق المنفوخ فتامل قوله يكذبه الحس قيل يمكن ان يقال لا يحس بالغاية الصغر مع
فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده قوله هذه الميل القسري فيه بحث وهو انه اذا حرك الجسم الى فوق بارادة
القادر المختار رفعه الى فوق قسري مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع
الا ان يكون محل الميل ذا وضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر وانتفاء حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مصا شديدا
وكيف على الماء انما هي قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان التعميم على مذهب الحكيم و
لا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعن الثاني ان القاسر طبيعة الهواء المنفصل المتلازم لسطح الماء الا
يفرون عن الخلاء لكن هذا لا يجري في صورة الزراقات الخ وذكر ما اشار اليه في بحث الخلاء فبطل الامر اللازم الا الدعي
الكتو هناك للمثبت المحذورة ولا يخفى بعده على ان ما اشار اليه حكمة العين صريح في بحث ان يبين تركيبين بسكونا بان القاسر
في الخلا امتناع الخلاء في تعاينه في الاشكال لا يفهم الامتياز في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل
الموجود في الافلاك الثابتة بالنسبة الى حركاتها الوضعية بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو
المحدد مع انهم قالوا الا قاسر في الافلاك قلت لا نم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل هنا
هو المبدا القريب للحركات الذاتية اعني المقابلة للحركات الوضعية ولا وجود له فيما ذكر قوله وصادر عن الارادة
فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ ليس ميلان قطرات المطر لسقوطه تفاينا بعدم امكان الامساك
بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه قوله في الصاعدة والهابطة اي الصاعدة فقط والهابطة ولذا قال الحركة
النبض ليس بشيء منهما لانها مركبة منهما قوله فان لم تجردها فيها قال المعنى في مباحث الحركة قد افطان من جعل الحركة
الطبيعية الصاعدة والهابطة على وتيرة واحدة قوله الا ما يجوز خارجا عن المتوك في الجهات مساحة والمراد
حال لا يكون سببها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة قوله ولا يخفى عليه ان الطبيعة الواحدة اذ لا يلزم مما ذكر وهو الطبيعة
لان المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتوك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا قوله فان البسيط
التلبيد اقبة بحث لان انتقاض اظهر ما يذح بالنظر لا حركة الفلك قوله بل لمبدا انه انما ذكره لان المبادر من الميل
نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما سيجيء ولا شك ان نفي الحكم المذكور لمبدا المدافعة لا لنفسها فانه عائد
تحرك قسرا بلا شبهة كما في الحجر المرمي الى فوق مثلا اذ ليس فيه مدافعة هابطة على ما مر قوله الا مبداها القريب
هو الميل الطبيعي الظاهر ان المراد بالميل مبدا المدافعة لا نفسها وكونه مبدا قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة
اذ لو اريد به نفس المدافعة لاحتيج في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهي ان الميل لا يكون بدون مبدائه ثم هذه
المقدمة وان صحت الظاهر اريد بالمبدا ما يعم الطبيعة لكن لا يتم التقريب لان المقصود هنا اثبات الحكم المذكور
لكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه واما اذا اريد بالمبدا نفس تلك الكيفية فمع صحتها بحث لجواز ان يكون مبدا
المدافعة نفس الطبيعة بلا واسطة ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فتامل قوله

كانت الحركة نفسانية اي صادرة من شعور وارادة لان الحركة النفسانية قد تخص بالارادية فالطبيعة الخ تقابلها تفسر في
ما صدر من غير شعور وارادة وقد تجعل اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات
الانفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية بما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير
المناسب في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر قوله وان
كانت الحركة طبيعية او قسرية الظاهر من سياق اول كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق
الداخل والخارج جميعا للحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية ان لا يتحقق حركة طبيعية ولا حركة
قسرية اصلا او تخلو الحركة عن لازمها اعني حد من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحدده بها وفيه ان القاسر ربما كان
ذا الشعور فحينئذ حال الحركة بارادته فلا يثبت السبب الكلي نعم اذا استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع
الصور تم الاستدلال بلزوم المحال في بعض الصور الخ فيما اذا لم يكن القاسر ذا الشعور لكن اني ذلك الاستلزام
مع ظهور الفارق ثم ان التقرير المذكور لا يلائم قوله حتى يكون السنا والحدود المختلفة ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت
لا شعار بهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر ان لا يتعلق الا بتخصيص
الدعوى بما اذا لم يكن القاسر ذا الشعور واما اذا كان ذا الشعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية قوله لان
الطبيعة لا شعور لها قيل عليه قد صرح في النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور
عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها بطريق الايجاب لا بالاختيار
فرد بان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى السفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز
ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة ~~او الوان المخصوصة من الحركة~~ خصوصية تقتضيها لاجلها كما اقتضاء
البروق المخصوصة او الوان المخصوصة او غيرهما من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظ على ان مقتضى
الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا تقتضي الحركة الا لاجل هذا الحصول فتحا وتقتضي قطع المسافة في
ان لو امكن مع لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة
غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاء وفي تحقيق ان القرب الجسمانية لا يجوز ان يكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه
ما اورده الشارح هناك قوله فالمعاوق هو قوام ما في المسافة قيل لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير
القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتدرج في الحركة بحسب تباعده عن المغناطيس
قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخل هذا في حركات البسائط واما في حركات المركبات الطبيعية
فيمكن فيها المعاوق الداخلية من اجزائها المادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب
تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة قد يقال الحصر بقصور المعاوق الداخلي الطبيعي في البسائط مسلم واما الارادي
فلا لان اقتضاء الشيء شيئا وارادة ما يبعده جائز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز ان يتحدد سرعة الحركة وبطؤها

فعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين المعلوم الا ان يبنى الكلام
على انه قد فرغ من اقوال الاستئناف وعلم ان ليس في الماء حركة طبيعية يكون مقارنة بالقسر ايضا او يقال لا يتخيل كون الارادة معاوقة لحركة الطبيعة
الا برهان من دفع من سكان عال فتحرك بالطبع بطبيعته ثانيا او فلا ثم لم يكن للارادة تاثير في المعاوقة اصلا فتامل قوله ويتنفع
مع ذلك مانعا وقوله قيل الا يجوز ان يصح الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وصغى مع ذلك مانعا وقوله الزائد على تلك
المرتبة وجوابه مامر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية يقتضيها الاجابات فتامل قوله والتحديد القسرية
في الا ذكر الا معاوق واحد ايضا وهو صفات في ما هو يسمى التجريدان لحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات المعاوقة
المعاوق فيه لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه هو
ان هذا التحقيق الذي ذكره الشارح منقول من الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان تحدد مراتب
السرعة والبطوء لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل فانه في ذكر الشيخ الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء
ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف في السرعة
والبطوء اليها واحدة فلو كان صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت اولا الشدة والضعف بسبب اختلاف الجسم في الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التخلخل والتكاثف والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او بغير ذلك وبحسب ما يخرج
عنه كان ما فيه اي من رقة القوام او الغلظ وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويناه على نشرها ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تصحيحه
وهو صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطوء هو الميل اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان
تبيين مراتبه وحدها لا يحتاج الى شيء من الملا الكتة ثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتامل قوله على مبدأ ميل طبيعي
اي من ان يكون طبيعيا او غيره اذ المراد من الطبيعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي
المقابل للنفساني هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي
بمعنى الطبيعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المحقق الدواني الميل الطبيعي لا ينفك فلا يرد عليه ان الشارح لزوم مبدأ ميل طبيعي
وهو اعم من مبدأ ميل طبيعي كما مر اثبات في قوله مركز ثقله مركز الثقل نقطة يتحد فيه جميع جوانبها في الثقل ومركز
الحجم نقطة يتساوى فيه جميع جوانبها في الحجم قوله قد يجتمع الميل القسري الميل الطبيعي وقد يجتمع القسري الارادي كما في الانسان
المتصاعد اذا وقد يجتمع الارادي والطبيعي كما في الانسان المتحدر وقد يجوز اجتماع الثلثة كما في الانسان المتحدر اذا دفع
آخر قوله من الذي ينزل بنفسه ان قلت ما السر في ان حركة الحجر الذي نزل من مكان عال اسرع من الذي نزل من مكان اسفل مع
ان في الحجر والثقل في الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من السفل قلت سرعته اشد او الميل في
الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن ممنوعة بالقسر او حدث الميل ولا يزال يتزايد الميل ومعلوم ان تاثير الطبيعة وحدها
او مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التي يقويها ويعضدها كذا في الحاشية المشرقية قوله ويجوز ان يقال
ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل
بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة بها على سواء فاقتضت

اولا الشدة ويضعف بسبب اختلاف الجسم في الطبيعة ونحو ما في الخارج وهو الميل ولا شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف
فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان يحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعم الا ان يقع وان توسط
بينهما امر آخر لزم التسلسل فان جوز التشابه واصل الميل الى الطبيعة ومراتبها الى امور مختلفة فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم
قوله فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلثة
اعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل من اي تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي بسبب
واحد على ان الذي يتقيد به وجه الانحصار ودخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل
والخارج خارج والاشبه ان الوضع بمثل هذا الميل المجموع المركب ايضا ثابت وان ابيت خروجه تنبيها مع ارادة الخروج بتمامه عن
داخله في الطبيعي اذ لم يذكره في هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور والاشكال بجواز المنع في الطبيعي هو الميل
القسري قوله احدثا مرتبة واحدة او احدث كل منهما الشدة مما يقوي عليه من مراتبه فيه ان الظاهر هو يقول بتعدد الميل اذ لم يزل
بالقاسر مبدأ الميل الطبيعي ولا منع عن اثره اذ لا وجه لعدم اتحادهما ولا لاشتراكهما في صدور اثر كل منهما حين الانقسام بانتفاء
الصدور من الآخر قوله لا تنافي المدافعة الى جهتين فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الى الهابط
في الحجر المجبور على وجه الارض ولهذا يثقل الارض من تحته والمدافعة القسرية الى سواء كان او يد ما بجهتين لكانت المتضادتان كما
الفوق والتحت فعدم الاجتماع فيهما غير مسلم كما ذكر في الحلقة التي تجذبه قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة فيحال عليه ولو سلم
المماثلة فجعل احد المتماثلين سببا والآخر مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لم لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار
الماهية النوعية وايد ذلك بانه لو جاز كون بعض افراد سببا والآخر مسببا فلم لا يجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير
متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية اي المشابهة في الفعل
كما يقتضيه سياق الكلام وما قيل ما ذكره ابو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي
الجواب لعدم بقاء الاعتماد مطلقا قوله وايضا فالتوقف قائم نعم لو كان الافنى وعلة ملزومة للحركة اندفع هذا الجواب
لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك قوله فيه مدافعة بالقوة اي مبدأ مدافعة اما
على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد علينا ان الذي يجده الراجح
والدافع هو مبدأ المدافعتين لا انفسهما لا يستلزم اجتماعهما كما مر قوله فيحصل التجاذب قيل وقيل ايضا ما ثم فان مرجع
الدلالة على تمام مطلوبه لان مسألة الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المختلفين لا على الحال فيما بين اللازمين
مع انه يعض المدعي قوله وثانيه قال لا مدافعة فيه فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورته ليس قولا
بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعي قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى قيل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي
ان محل النزاع هو انه هل للاعتماد واحد من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات ام لا لانها هل تبقى بعد انقطاع
الحركة ام لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما يحققه قوله الاشتراك مطلقا اي ما ثم هذا
الكلام يدل على ان الوجه الاول الزامي لا برهاني فالمحفوظ في بطلان اللازم بطلانه عند ابي هاشم والنقوض لبطلانه عند

الجبائي ايضا استطرادي لا نفع له في الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يمكن لثبوت بطلان اللازم عليه كثير
جدوى واذا كان الدليل الزاما لم يرد عليه ما اورده الآمدي من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في احد قوليه فرده لتصويب
في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الآخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال
ابو هاشم اخطأت في قولي باستحالة بقاء الجلب لخروج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا قوله فقد ما ذكر لم
نستدل بلا جامع قيل ان ادلة عدم بقاء الاعراض تشمل صورة النزاع جامع على ان ما ذكره ليس تمثيلا بل هو في الاثبات
الاستدلال بعموم الادلة فتدبر قوله كما في الالوان والطعوم قال الآمدي لطلاع ابي هاشم مبني على اصوله في بقاء الالوان
والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاكوان
هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما ان ان كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطل بقاء الالوان
والطعوم بهذا المعنى لا يمنع انجاب من الاعراض القبرانية اذ لا شك في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات و
الحركات وغيرها لان جمهور المعتزلة بقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات قوله وموجب لخفة اليبوسة
يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء بل ايبسية بالقياس الى الاعراض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا ان يخصص
الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك ان التراب
ايبس من الهواء فينبغي ان يكون احق منه اللهم الا ان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبوسة في الكلام فالزوم
الغلبة الماء من الارض لكونه رطبا وابرد منه بلا شبهة فتامل قوله ومنعا ابو هاشم اه قيل يحتمل ان يكون المراد تقرير
مدعاه ودليله لا انه منع الدليل او المدلول بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعد والجواب عن متمسك الجبائي والحق
انه معارضة والجواب الآتية منافية قوله فان الرسن اه فلو اذا حمل الايجاب على مجرد الاتفاق لم يرد هذا لان التخلف
عن المقتضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الحاء المذكورة منعت اثر الرطوبة قوله بخلاف الحديد قيل عليه لم لا يرسب
اذا جعل صفيحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتباس الا زيادة حرق لا ابطاء علماء قوله قال
الآمدي يلزم على الجبائي الخ انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو وطفو والانفكاك اي على في الطفو على الماء وفيه ان الرسوب
لا توجب لما في قوله بل لو ان يكون التركيب اه قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الطينية لا التي صارت جزءا
الممتزج كما هو في المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له قوله ويلزم الامرا اه قد اشار الى ان
اللازم الاول لابي هاشم يلزم ابا ما ايضا اه ان محل كلامه على ان الثقل مقتضى للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا الا
ايضا بجواز التخلف عن المقتضى لمانع كما مر غير مرة قوله انما يكون على سبيل التبعية فيه اه الا ان الرفع هنا ليس
على النحو المشهور قوله ويكون نسبة قدر النازل الى توضيحه ان يقال لو فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج
يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء
بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل على تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم
من غير رسوب تام ولا طفو كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء ونصفه على تقدير كونه ثلث ثقل

الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كونه ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة
فيها ميل الى العلو بالميل الصاعد اذ قد سبق ان المعدوم في الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو الصاعد واما مبدأه فلا يطلب
على انتفائه قوله على ما قاله الحكماء وهو ان الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم في الحجم قوله ويرد عليه
ان الزق اه الظاهر انه معارضة وان لم يكن ودليل المعلل الاول هنا كون الرخو والولد والكبر الواو والمد الذي يشربه الرأس الثاني
قوله بضغط الماء ضغط يضغط ضغطا زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا التفسير الذي اورده المص اشارة
الى ما ذهب اليه قوم من ان الماء كلما كانت لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغط ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو
الاخف فوقه ورده الشيخ في الاشارات خطأ بما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط الثقل له
اياه مجتمعا تحته مخلا لا يطفو لكذبه ان الاكبر اقوى والسريع طفوا والتغير يكون بالضد من هذا قوله للاصغر اولى
اذ لا شك ان رفع الماء فوق الزق هو خلافه معنى الضغط السهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التلاشي بين
الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه قوله لسكون اللام فيه وكذا في حركة المفتاح متعلقة بالخبر الجائز
في ثبت حدوثه باعتبار رجوعه الى التوليد قوله لوجهين الاول فيه نوع تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان
توليد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر عند ما ينزل الى الارض
ليس بواسطة الحركة الصرفية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بغير فيه بحث ويعرف المدعي عام
وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد نفي مذهب بعضهم انه تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة او يدعي
عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة ويمكن ان يقال في التوجيه الاول فلان مدعاه تولد جميع الحركات
المتولدة من الاعتماد وهو يتم بلا دليل واما في الثاني فلظهور المنع في انعدام الفرق قوله الثاني حركة اليد الخ فيه
بحث لان حركة الماء في الزمانات الى فوق بسبب جذب ما فيها ضرورة متولدة من حركة ما في الانبوبة ولا دليل فيه الدليل
الثاني اللهم الا ان يحمل على نفي مذهب بعضهم وفيه ما فيه قوله وفيه نظر اذ الاولى اه لا يذكر النظر هنا حذرا من التطويل
اللغوية فانه يستفاد من الآمدي بعد اسطر قوله لمتمسكها قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع ان الجبائي يدعي
البداهة كما يدل عليه قوله فلنا جهده هذا في الظاهر اه الا ان يحتمل لابي هاشم هو متمسك الاول لان متمسك الثاني
لا يجتمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى قوله فقال الجبائي اه فان قلت لعل الجبائي يثبت بتولد حركة جالس السفينة
على لوح السفينة منها حركتها او لا اعتماد السفينة على الجالس فتعين تولد حركة من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره
في مثال حركة اليد والمفتاح فان مدعى الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فلا ابطال في صورة ابطال لدعاه
وليس من قبيل المناقشة في المثال المردودة عند المحققين نعم للجبائي ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد
اللهم الا ان يقال المتولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر
والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها قوله والمتولد من حركة اليد حركة ما عليها من الشعر والاظفار
او الشعر والاظفار لا حيوة فيها فلا يتعدى اليها حكم القدرة حتى يكون متحركة بالقدرة مباشرة قوله او افعل كما هو

من لو كانت المتعاقبة في الصعود الا لو كان عند المتكلمين كونان في انين في مكانين او الكون الاول في المكان الثاني وعلى هذا
لا شبهة في تعدد ولو كانت المتصاعدة في الصورة المزوجة وان لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع
كما علم من قواعدهم قوله منقسمة الى متفاوتة ما في المسافة الى هذا الانقسام الكثير وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع لطلان ...
الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع لطلان فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء كذا او منع كالاطلاق ...
الحركة اليه لكن مخالف للاقتضاء ولنسبة المختلفة او لو قدر حركة الى جهة العلو سوا في اقتضاءه للاعتماد ذات الجبلية الى ...
متفاوتة ما في المسافة ايضا قوله ولا شيء هناك غيرهما فان قلت الا يتعدد في السكون الى الاباحة المختار قلت ...
النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الحكماء بعض منها او الكلام ههنا عليه لان مدعاهم في وجوب السكون ولا وجه ...
السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة قوله فههنا امور ثلثة بل اربعة رابعها عدم المقاومة اللهم الا ان يكتفى عنه بذكر الامر
الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد والشديد عند ذكر الانفعال قوله واللين ليس كذلك اي ليس بمبصر وفي هذا النوع
اشارة الى دفع اعتراض الامدي بجواز ان يكون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين ليسا
عدم كون اللين محسوسا بالبصر فقط لا انتفاء الملموسية فيهما بد ليكونا مبصرين حتى يرد ما ذكره قوله بذكر الكيفيات المذكورة
سيما في وجه في اول المذوقات قوله والاستقامة والانحناء فان قلت ذكر الامام في الملخص ان الاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر من الشكل فالاولى ان لا يذكر بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يوصف به الخط فقط ولا يتصور للخط الشكل
لامتناع احاطة طرفه به وهي بمعزل في الشكل فاطلق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير قوله الا نحو ذلك اراد بنحو
ذلك الشفيف والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزومها
كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قوله انما يبصر بتوسطهما
مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات قوله اي كيفية يتوقف ابصارها اي
ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات قوله
لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم
يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت الكثرة للون من الضوء في الاجسام التي عندنا فيجعل سببا لتقديمه عليه فيتم قوله
او وجودها تامل هذا وسيجيء ان الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظ قوله ينفصل
بعضها عن بعض قالنا. حواشي التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نم عدم حصول المزاج فيما
ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي قوله وايضا فان ...
اشار بايراد لفظ ايضا مع العدول في عبارة الملخص الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول
كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما ان الاول دليل لمي فكل منهما يفيد المدعى قوله فان الابيض قابل للالوان
كلها قد يجاب عنه بان الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد
بالقبول مع الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظ قوله والا امتنع اتصافه به نظر لان القضية مشروطة

فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق قوله لسرى الطريق التخييلي فعني ان الذي يرى من البياض
ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لا انه ليس هناك شيء ونحن نتخيل شيئا ونسميه بياضا قوله ضوئية
لطفوة تنقيض الرغوة قوله فيه الثلج الثلج يتخذ من الاشياء قوله كاللبن الرايب قال ابو عبيدة اذا اخثر اللبن فهو
الرايب قوله لان ذلك كان متخيلا لما قيل عليه يجوز ان يكون الشيء في نفسه قبل الخلط مانعا من نفوذ الهواء المتجانس
وعدم ضوئه وغلظه فيه تامل قوله ولقائل ان يقول هنا ما هو من كلام الرازي في الملخص وقد يجاب بان عدم
الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف انه بسبب التخيل اما بمجرد تجويز السبب فلا والا فلا علم لاحد ... فقد تعقد علماء
هو سفسطة قوله ولا يتركب منها الا الضوء هذا ابتنى على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد والبياض
والباقي يتركب منهما قوله امكن ان يتركب الالوان وقد تركب الالوان وتعدد الطرق فوجب ان يجعل الضوء غير السواد
والبياض واذا حصل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخييلي قوله ليس في اجزائه اشراق هذا ...
كما سيذكره من ان الظفر ما تحالط السواد المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمل على اختلاف المذاهب او يحمل الاول على سلب
اشراق الاجزاء والثاني على اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم
انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح في شيء من الطرق الثلثة السابقة بتوسط الضوء في جعل ...
هنا بل بعد ان الظفر ما المذكور في الطريق الثالث منقول عنها وفي هذا ايهام ان الاظهر ان يقال في الطريق
الثالث ومن الضوء ما هو ظفر في النهاية الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الظفر ما من الضوء قوله الضوء لا يجعل السواد ...
قال في الملخص الارجوانية والفيروزجية والخضرة الناصعة والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك
تنعكس الى غيرها كالاضواء والنيرة والكهبة والعودية والسواد واشباهها مظلمة ولذلك لا تنعكس الى غيرها قوله
وجب ان يصير المنعكس اليه احمر واخضر واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شيء مرئي غير السواد والبياض
على الوجه الذي ذكر اعني على طريق التخيل وليس غير الضوء لما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس
احدهما ضوءا قوله فوجب ان لا ينعكس الا البياض قيل لا يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في ظهور الانعكاس
لتفاوت التخلخلين ولعل هذا فان الطلع يكسر اللحم بخلاف السحق قوله وجوابه قد صرح الا وان لم يذكر ...
قوله الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم
ليس مضيئا ولا لون بدون ضوء قال الامام في الملخص لما قد جعنا في الكبرى توقفنا في هذه المسألة وقد يقال الحق في المسألة
ان ثبت ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا في مفهوم اللون ... فلا وجود شيء من الالوان في الظلمة كما ذكره
الشيخ والامام يوجد واطلاقا فالضوء الشرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان
جعل الظهور بالفعل للبصر مفهوما للون امر مستبعد جدا والا لكان ... مثله في الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشيء
بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا في ساير المحسوسات بساير الحواس فتامل قوله وذلك اما لعدمه الا
كفاء بسبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس مرئي

مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام الشيخ من ان الضوء شرط وجود اللون
من ان اللون يحصل بحصول اثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول الاستعدادات
فايضة من اجرام سماوية وقلما يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تاثير لحرارة الشمسية قوله مع كونها
اجرامها مما يشير الى ان الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد ما قيل ان يكون الحائل الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء
من المصنف الاشارة الى ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال قوله وهو مختار الامام الرازي قال في المباحث المشرقية
الاقرب ان يكون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا و
لذلك فان الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف
وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور ويسمى جوابه في المقصد الثاني من القسم الثاني قوله ولما احتمل
ان يكون الخ وايضا المشكل ان يقال انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل
لامر آخر مجهول لنا قوله مع ان لقائل ان يقول وايضا الواصل الى الحس المشترك ثانيا هو اللون مع ضوء ضعيف واولا
ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل فيه تاملا تاما ثبت فيها تميز اللون عن
الضوء وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء قوله ولا عكس قيل لا دخل له في المقصود بل بما كان مغرا فيه
لا يقال ان الظلمة غاية عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح عند ذلك الاختلاف
حالها واما الاستدلال بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بمنع رؤيته من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال
بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله والعكس يدفعه ثم وجهه انه يجوز ان يكون الشخص في الغار مستضيئا بنور
مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة اصلا قوله الا انه ليس امرا حقيقيا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها
عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية قوله بانا اذا قدرنا الخ فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم
فالظلمة قد تتحقق وتتخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا
يكون الا موجودا اجيب بالمنع فان الجعل كما يتعلق بالوجود يتعلق بالعدم الخاص كالعمى الخاص وان المنافي للمجعولية هو العدم
الصرف قوله فرع منهم من جعل الظلمة فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس
متفرعا ومبنيا على انها امر وجودي قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فنقول نفي الاشتراط متفرع عليه اذ لا وجه لجعل
عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده قوله لا يخفى على ذي فطنة وذلك لانه لم يذكر
الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول اعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين
كونه شرطا للرؤية او للوجود اي لرؤية الالوان او وجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهيته مقابلا له ايضا مندرجا
ايضا في بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصدا او يجعل بيان انه ما هو فرعا وبهذا اندفع توجيه
الاسلوب المحض بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره بالنظر الى الاسلوب الذي سلكه

في الضوء قوله ان الضوء اجسام قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء
واللازم بين الانتفاء وكذا لا يخفى فكذا الملزوم قوله ولذا يتبين بان الطاعنين في السن تقل عنده ان وجه الاستغناء
اما لان تلك الخطوط النورية تضعف وتتزول لكدورة عند نفوذها في الشفاف او لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية
تكون فيه اعظم فيرى المرئي اعظم وفي نسخ المقاصد بالحسبان بالحاء المهملة اي الخطوط الذي عند ضعف الباصرة بحيث
يكاد لا يحس الا بجميع الخطوط قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما لما قبل لقائل ان يقول يجوز ان يكون جسم الضوء خاصية الاتحاد
فيزداد المقابل ظهورا عند ما اراد ذلك لخاصية اولا يرى ان الاوراق المرتبة تمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بما مع
ان الضوء لا يمنع وما ذلك الا خاصية فيه قوله اذا غلظت جدا ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال
غلظها قلت لانها شفافة مطلق لا لون فيها اصلا بخلاف البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لونا ما وان كان ضعيفا فعلى هذا
لا يلزم ان يكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لشدة الاحساس وهذا
القدر يكفي في الاستدلال لولا ما اشرنا اليه بقوله قوله بل هي حجاب لما هي رؤيته ما وراءها وانما حجاب لما في الجملة
وبالنسبة الى احساسها بدونها لا انها حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها اقوى من احساس
العيون القوية بها المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها اقوى من احساسها بها لانها حجاب في الجملة وان احساس
العيون الضعيفة بها اقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون احساس لها بدونها لانها وان كانت حجابا في الجملة الا انها
تدفع المانع من رؤيتها باحد الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر
قوله والثاني باطل قال الفاضل الحلبي في حواشي حكمة العين لا نسلم ان حركة الضوء بالطبع بسبب الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء
من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر ولهذا قوله الشارح ولا قاسر معه بحيث اشارة لا دفعه لكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر
فان عدم العلم ليس علما بالعدم قوله ولا يعدم فانه قيل لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام المقابلة المضيئة
كالشمس او يتكيف بها عند عدمها كالنار عندما حال بينه وبين اجزائها المتعددة مع الصباح او يكون الضوء جسما يشكل
بشرط رؤيته بكيفيته فتزول بالاتي وقوله وهو ما ادنا ثم وانت خبير بالسبعة الآتي من ان المدعى الاشتباه ولا عدم
الجواز كما دل عليه جملة منويا لا دليلا فبهذا اندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى قوله لانا نراه في
فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة تحفظ الحركة في الغاية قوله فاذا زال الخ اجلة معرفة واعلم
بنفسه قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر فقيل هذا الضوء هو المستتر ان فلو جوز الخفي
ويوجد بدله آنا فانا جاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل قوله واولى
ان الظهور المطلق الخ بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الظهور الكامل قوله هو اللون الظاهر
يقتضي ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكن نبه على ان مراده مراتب ظهور اللون هو اللون الظاهر على
مراتب قوله ويبطله انه اعترف ان الظاهر هو انه معارضة لكن لا بها قبل الانتهاض بالدليل قوله لان الضوء
امر محسوس لانا نرى الضوء بيقين اولا وبالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك قوله فلا يكون

ينفد لم لا لا يخفى ان مثل هذه المحسوسات اذ مثل ظهور اللون على اللون الظاهر كل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجهنا ما اورده الامام على الشق الثاني قوله اي ولانه تفسير للمعنى واشارة الى منع التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم وليس مراده ان ان في عبارة المحشي مفتوحة حذف منه اللام كما هو شائع
قوله مثل اليراعة في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي ربيع الابرار للزمخشري انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب يقذف به او مصباح انفصل من الذبالة اي الفتيلة قوله وما عداها من الكواكب فانها مستضيئة بذواتها وفي الامدي في ابكار الافكار في اواخر النوع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم تكتسب نورها من الشمس عندهم كالقمر وقول كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا تكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح ههنا كان لذلك الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الامدي لاحدهما والشريف للآخر والله اعلم بحقيقة الحال قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص والمعتمد عليه ثم ان ما ذكره الشارح ههنا في دفع الاعتراض المشهور على ان المضيء يجب ان يكون مقابلا بل هو ما ان يرى وجه الارض عند الاسفار مضيئا وهذه الاستفادة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستفادة من الهواء المقابل من الشمس المقابل للارض قوله كما حاصل على وجه الارض من مقابلة القمر هذا التمثيل حسب ما دل عليه كلام المحشي وان كان ما قاله الفاضل في شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا وبرد عليه ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني الحاصل من المقابل لغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او بكون القمر مضيئا بالذات ظاهر الفساد قوله الواقع جوانبه بهذا القيد يظهر فرقه بالنسبة الى ما في البيت والا فما في البيت ايضا مستفاد من الضوء المستفيض من مقابلة الشمس كما سيصرح به قوله اي لا الصور غير محصورة انه لا يرد كلام المقاصد من ان ما ذكرتم من الوقوف مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي ابعاد الاجسام والمقادير وما بينها وان كانت محصورة بين حاصرين فمن ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له الا بالوقوف والوهم وما يتوهم من ان الصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية لا الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء فان قلت متى يتقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما قدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني اكثر قوله والمدرك ورميته ان فيه استدلالا للامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور كما تقدم في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول قوله ورده الامام الرازي فانه في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الا هو بخصوص الاولى وقد اخذ الضوء في النقصان وما حاصله لجواز ان يغيره الافراط كما يغيره التفريط قوله وظلمة ما ينفعل الا قبيل جوازان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس مخاريج يتكيف بالضوء القوي فاظلمة يتعلق به ولزام ان الكواكب فيها وبالجملة الظلام في الهواء الفوق كما مر وهذه الجهة لا تدل على الاستعفاف بل على النشفاف الهواء مطلقا قوله كما في اثبات رؤية المتكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الغيبة يجب ان يرى كالضوء الحاصل منه في وجه الارض اولى بان لا يرى وان لم يكن فلا ضرب قلت اجاب عنه الامام في الملخص بانا نلتزم الثاني لانا اذا توجهنا الى الجدار الذي لا يقابل الشمس فكان الاثر فيه الا اللون ولا اثر يشبه من الكيفية الحاصلة عند كونه مقابلا للشمس

ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتامل قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات المعلوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على راي المتكلمين في اوائل حواشي التجريد ان الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولذا صرح بان المسموع في الصوت ولم يتعرض للحروف والا لما كان لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام الوصف بالوصف فيتوجه الجواب ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا ينتقض بما هو المسموع في الصوت والنقض بها ان بعد مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت مكيف بكيفية مخصوصة ولا يرد فلا ينتقض بها في هو المسموع في مطلق الصوت انما يرد تسليم مسموعية المقيد ان كلام الشارح في التجريد لا يساعد هذا التوجيه كما لا يخفى قوله فان التموج محسوس باللمس قال الشارح في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لان الحركة من شانها ان تكون مبصرة ولو بالتبع فلا يكون من الملموسات الا بواسطة القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان يكون مبصرة الا جهة ما كلامه قوله والصوت ليس كذلك واما اعتراض الفاضل في حواشي حكمة العين بجواز ان يكون لبعض الحيوانات صوتا مما لا يلتفت اليه قوله وايضا كل منهما مبصر في بعض النسخ منها مبصر المنع وفي بعضها بغير جارة لكن رجح في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر في التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكاسي المرئي فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على ان التموج ليس بصوت ايضا الدليل يبطل ايضا ما قيل من ان الصوت جسم وكذا ابدليل ملموسية الجسم ولو بالتبع دون الصوت قوله وسببه القريب تموج الهواء قيل لو كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لمماسة الافلاك صوت والوزن ومكنه وصول ايضا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن نسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثير ما يؤيد الاراء الباطلة للفلاسفة مما يعتبر في نفيها بالمنطق الانضباطية الى زيادة بيان قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتام وجودا ولما يعيه انهم لم يجعلوا سبب الصوت اي تموج اتفق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع او القلع وقوله مع كونها معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لا نفيد الا الظن والشبهة مما يطلب فيها اليقين فانهم قوله او بانقلاب الهواء يحتمل ان يكون ينقلب بالفاء والقاف من فوق من الانقلاب وهو الاوجه ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت ح بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق قوله قاعدة على سطح الارض فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج

بما على هيئة المخروط وليس على هيئة الاسطوانة مستديرة احد جانبيها على الارض والآخر في جانب السماء، قلت الدليل عليه
انك اذا صوّت في مكان مستو من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج
من جانبك على هيئة دايرة قطرها فرسخ مركزها موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يلي راسك
نصف فرسخ ايضا فلو كان الهواء المتموج كالاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذي يلي السماء دايرة قطرها فرسخ مركزها
ما يحاذي راسك فيلزم ان يسمع الصوت في محيط تلك الدايرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيط تلك الدايرة ازيد من نصف
فرسخ وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدايرة
الذي فرضنا بعده مما يحاذي راسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى المحيط وتر لزاوية قائمة وذلك
في موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القائمة اطول من وتر الحادة فتبين ان الهواء المتموج على هيئة مخروط مكانه
وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت القيناه قوله فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زماني قال
صاحب الصحائف فيه بحث اذ لا نعلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كما مر مع انه صوت ولا يخفى عليك انه قاصر عن
من ان لو في عارض للصوت لا نفسه قوله او جزءا اخيرا منها قيل لا شك ان كلا من الوصول واللاوصول جزء اخير لعلة
التموج فاذا اعلمنا انه يعني كما يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء اخير مجرد المرئية مع كونه آنيا
يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآني والمعلول الزماني اي التموج اما ان يكون آنيا او زمانيا فالمحذور باق و
الجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآني علة تامة للمتوسط الزماني
او جزءا اخيرا منها وهو ممنوع قوله لو صول الهواء الى السمع ذكره تنبيها لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع قوله منتوجه
على ان الهواء الحامل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب الصحائف بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الريح في
مميل عن جهتنا الى خلافنا وذلك ضروري يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل
الى صماخنا او نحن في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه مر فيه من جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع حرفه الريح عن
جهتنا فقد سمعناه مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشويش سماع الصوت
في يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش فوقه و
انما يبطل بالتجربة فكذا المقدم قوله وما هو الا لحركة قد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لمنع الاجوبة ان يتعلق حاسة
السمع بالصوت الذي في داخلها كما تمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرئي فلا يعيد توقف الاحساس
بالصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ على انا لا نعلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع
جميع الحاضرين لتوقفه على شرط آخر قوله وان ثبت ومانع ما فيه البعد اثبات اي لدفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز
ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن صماخ السامع لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز
المدرك في ذلك الحد لا يدرك قوله ونسمع صوته الذي يوجد معه لا يخلو فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الحركة
الذي هو التموج الآني يلزم ان يكون آنيا علة تامة للزمانية او جزءا منها مستلزما فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يراد

بالمعية ان ما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف قوله وما هو الا لسلوك اعترض عليه صاحب
الصحائف لجواز ان يكون عدم السماع وقت القرب لبعد الصوت في عن صماخ السامع فاذا وصل حده سمع ثم لو ثبت ان
السماع قد يتاخر عن مشاهدة ضرب الفاس سواء كان على حد السماع ام لا لا نقدح لكن اثباته عسير اذ يرد ان يقال لم لا يجوز
ان يكون ذلك لبطوء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتامل قوله
وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا اثبات لدفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المتن وهو انه يجوز
ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لان المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لم لا يجوز سماع الصوت
من وراء هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع
الصوت من ورائه نعم لو عدمت المسام عدم السماع لو لا انها على ان الطاهر كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت
اكثر كان اقوى فتامل قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السمع بل
وان فرض ما فرض منه الاجوبة نفسها دون نفوذه في الاجوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة في كل منها
تستدعي غبارا وللعلل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الاجوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان
فرض الصوتان متساويين في العلو ان فروج الهواء من المنافذ الضيقة تستدعي ضغطا قويا وعند تحقق هذا الضغط في
من الطرف الآخر للاجوبة واما في الجدار المذكور فلا فرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتامل قوله اراد به تكيفه بكيفية
المعينة وقد يجوز ارادة حقيقة التشكل ويمنع الاحتياج الى بقائه في السمع بناء على انه من المعدات قوله مما صورناه
في كيفية اذ قد ظهر مما صورناه في اول هذا المقصد ان تكيف الهواء بالتموج مجرد ولان الهواء الاول المتكيف بعينه ينتقل
الى الصماخ بل الهواء المجاور له يتكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي الى الصماخ ثم يجوز ان يكون الهواء متكيفا بحرف
صامت ويعقبه هواء آخر متكيف بحرف آخر منه الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور قوله الصوت
موجود في الخارج ههنا نكتة ينبغي ان ينبه لها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت في الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان
الموجود من الحركة ايضا ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يظهر هذا بذلك في الصوت
وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان
قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا يكون موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة
وهذا البرهان يجري في الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا
غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين
وكان الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه
الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني
هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض قوله كما ان البعد في ان علمنا او ادراكنا المحسوس
كلها ثم فانا ندرك جهة الريح انما هو عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئيا لم يكن للتنبيه وجه فان الاشارة في بعض ضعفنا اقاحيا

الاشتغال لا يغير المعلل لان قوله كان البدا التوضيح لا للاستدلال والاقتصار عليه يفيد الظن والمستدل عليه وفيه
نظر لان الملازمة المذكورة في اصل الاستدلال وما ذكرنا بيانه ثم هو السند وادراك جهة الملموس احيانا مع ان اللمس
حيث تلقاه انما فكيف لا يغير المعلل ولعل ان ادراك الجهة يكون التموج في الاهوية الخارجة مبدا الحالة تغير سببا
لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المستدل عليه يطلب فيها التخيل
قوله وليس يلزم ان يكون اي ليس يلزم في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه المنقطع لا ادراك جهته
لا ان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيدا في نفس الامر فليتامل قوله بيانه ان ظاهره اشتراط الاحساس
بالوصول سواء حمل على الوصول حقيقة او ما يتناول وما في حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك
حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر
قوله الا بنقد ما يتم لا حاجة الى اجل الشفاء منقطع لان المنع اولا بقاء … البدا لا بقاء الاثر مطلق قوله لانا نجيب
عن الاول قيل هو كلام على السند واجيب بان الظاهر قوله انا نجد … يدل على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك
لظهور اغنائه لما يدل عليه قول الشارح لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الشارح في شرح
الملخص … قال ولقائل ان يقول نمنع انحصار سبيله ادراك الجهة
في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الاخر قوله والمشهور في الكتب اعتبارهما في الجدار دون الجبل قيل لكن
ينبغي اعتبارهما فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن املس بل صادم بعض اجزائه قبل بعض اجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولا
يكون الثاني شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سببا لاشتراطها في الجبل فاما ان لا يشترط
في شيء منهما او يشترط فيهما معا بقي ههنا بحث … ذكره في الصحائف وهو ان الشيخ الصدا … جعلهما على بعد …
او اكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العكس في الصدى كما ذكره الامام قوله
ورجع ذلك هذا مستدرك من الرجع الى رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع من الرجوع فلا يلزم التكرار
قوله اي هيئة وصفة الكيفية تتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنها بقوله يميز في المسموع والاولى ان يكون
الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت الموصوف بالكيفية
المذكورة والاشبه بالحق انه مجموع العارض والموصوف كما ذهب اليه البعض ويشير اليه الشارح فيما سياتي قوله من صوت
اخر مثله في الحدة والثقل المراد من الصوت الاخر هو الذي لا يكون متكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد
يمكن ان تتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف في الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تكون في الحدة
والثقل كما قيل قوله من حيث هو مسموع اشارة الى دفع الاعتراض الذي اورده السيد الشريف في حواشيه … صاحب المقاصد ايضا
وانه لا دلالة لقوله يميز في المسموع على ان يكون ما به التمييز مسموعا نعم لو قيل تميزا بالمسموع لصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز
المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما يستفاد من كلامه قوله فلانها من الكيفيات
المحضة او المأخوذة مع اضافة قد نقل الشارح في مباحث الكم المتصل من المباحث المشرقية … كونها من احدهما لكن …

اذا اعتبر موصوفها موجودا في الخارج واما اذا اعتبر الموجود من الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل
في الحركة والزمان فلا يتصف بكون الطول والقصر الثابتان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من الكيفيات الموجودة
في الخارج عند هذا المؤلف وغيره من الفلاسفة قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن
اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكيفيات المحضة والمأخوذة مع الاضافة واراد بقوله ههنا
حيث كان موصوفهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الابهري نعم كل منهما يتضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم
من قوله فان الطول الى ان تضمنها المسموع انما هو في صورة الطول وانت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف
في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزءا من مدلول الطول بل الطول موصوف به وان القصر ايضا يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد
تضمن … يتحقق في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام
على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا البحث … قوله فهما مطبوعان ذكر في حاشية التجريد ان ملائمة الصوت
وعدمها مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس فكان الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا
الى ان ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع قوله وهذا انسب بمباحث العربية قال لان اصحاب العلوم العربية يقولون
الكلمة مركبة من الحروف ويقولون للكلمة انه صوت كذا فلو لم يكن الحروف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض
الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحروف على تقدير كون الحروف نفس الهيئة
العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم الموصوف وعلى تقدير كون الحروف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن
البين ان الثاني انسب ومما ذكرنا يظهر ان كون الحرف عبارة عن الكل وهو الانسب بذلك القول من المذهبين الاخرين
او لا مجاز في ذلك الاطلاق على ذلك التقدير اصلا قوله اما مصوتة الا انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت
وسميت ما يقابلها صامتا لعدم اقتضائه ذلك قوله اذا كانت ساكنة متولدة ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلاثة فالمراد
بالالف الهوائي من الحركة والسكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليهما ثم المراد من التولد حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع
فلا يلحق بها كونها من اصول الكلمات قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اعلم ان الهمزة لما لم تحصل الا …
الالف في اول الامر كذلك يحصل بتحديد المصوتات الا انه فان نهاية تحديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولميته ان الالف
انما توجد من الانقباض المنقضي الى دفع الهواء الذي في المجتمع في الرية ولذلك الانقباض حد معين مخصوص لا يمكن الزيادة
عليه والا لخرج كل ما اجتمع في الرية من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة
عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك يخرج الهمزة قوله وكالفاء والقاف في كون القاف من الزمانية العرفية
خفاء بل الظاهر انها آنية عرفية فتامل قوله فان الغالب على الظن انها زمانية فيشكل اذا كانت مما يمكن تمديدها
بلا شبهة تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا بغلبة الظن ويمكن ان يقال ذلك لامكان انها مظنون فهذا منشأ
غلبة الظن بما ذكر قوله الان لطيف لا يشير باعتبار ازمنتها اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار
كونها ازمنة موقوفاتها قوله ولذلك ايضا لم يجوز الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ولذا كان الاعراب …

في كل كلمة متفرقة ان يكون على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحركة البتة لما عرفت والاخير ساكن في الوقف وبينهما منافاة
فلو هو اعتبار شبهما و فصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال و ذلك الثالث لا احتاج الا حدى الاخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون
من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافاة بينه وبين شيء من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية انتقال من الحركة المتوسطة فالتنافر
بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسط ويؤيد ذلك انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل قرب من الملال فيتلذذ
بالسكون فوق ما يتلذذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص قوله قال الامام الرازي هذا الكلام
وكذا اكثر ما ذكره في مباحث المصوتات منقول من الملخص وشرحه قوله الاجزاء للحركات فيه ان اريد ان تلك الحروف تخرج عن
حقيقتها عند وصولها الى الطرف النقصان في الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة الخفيفة بلا اشباعها الى آخره ان الطرف الناقص
ح لا يكون كالزائد وعلى طريقته وان اريد انها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون
الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها لها واجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص
على حد الزائد وتارة باختيار الثاني ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات تخرج عن الاشباع من ازاد المصوتة ايضا اذ
نقص المصوتة لا يعقل بين الحركات ومدودة بين الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم
الا الشك لا لان الحركات مأخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تام الاجزاء الناقصة لتلك الحروف كان بعض مابينها
تلك الحركات فقط ويرد الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وكخفت
الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء اجزاء منها مع بقاء جزء آخر
وفيه المصادقة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا اذ مآله التزام خروج الحروف الى ادعى بعضية الحركات منها
عن حقيقتها المخصوصة وان غايته لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثاني منه ففيه ان كون
الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان
كما لا يخفى فتأمل قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة هذا بيان للملازمة قوله لكن لحن بيان لبطلان التالي واعترض
على هذا الوجه بان حصول المصوتة بعد الحركة المتالية لما دون المخالفة لا يدل على كون الحركة المتحققة بعضا منها قوله
واشتغالها الخفة هذا الذي ذكر من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحروف نفسه واما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك
بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص قوله حقيقة وقت الا احترازا عن البسائط لا حقيقة لها آه قوله والحركة زمانية
قد مران منع حركة الحروف لكونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات زمانية للحركة ثم ولا بد لها من دليل
قوله وقد يقال جاز ان فقد يجاب بدعوى الفروق الوجدانية ان الحروف ليست بعد الحركة قوله واعترض الا فقد يجاب
على بطلان تقدم الحركة على الحروف بالفروق الوجدانية والمفروض ان الصامت آني والحركة زمانية والآني يستحيل وجوده
مع الزماني في جميع زمانه الستي وجودها في تلك المعية قوله ولهذا يعلم ايضا بطلان وجه البطلان انه لما يثبت تقدم
الحرف على الحركة بل جوز معيتها جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما
جوز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت الثاني الحاجة الى الحركة المتقدم فان ثاني المصوت مبني للمدور اذ لو تقدم

لم يلزم توقفه على الصامت على احتياجه الى المتقدم لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون
المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر
ان المراد بالمصوت في قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور اعني الحركة لا الممدود الذي هو احد الحروف
الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما هي كون الصامت بحيث
يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب ان يفهم قوله فكان رديئا لان اعتدال
المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج
قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اي مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط ايضا بتوسط
ملموس آخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه القضية مع افادته تاكيد ذلك الاشتراط
دفع ما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوق لمسين وفي المسموعات لمسا واحدا وهو
لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه قوله حصل انواع تسعة فتقسم الطعوم بحسبها ولقد جمعها بعض الفضلاء في
ثلث ابيات فارسية مع الاشارة الى محل فاعل لكل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال وجر التي ان تيز وتلخ
است ونيك شور انگيزد در لطيف وكثيف واوسط حاره آورد ترش وعفوصت وقبض اگر پروردن بدان گردد بارد
وسم وحلو وتفه شود آنها معتدلها بدله بالشركاره قوله غير محصور قال ره عدم الانحصار ان الغير غاية الوان
غير متناهية بان يكون كل واحد يتركب من انه النسبة لتصور التركيب فوقها وكذا الروائح ضيقة والا فهو مبالغة في الكثرة
قوله وايضا الخيار والقرع الا فقد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى
الكيفية المذوقة كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وتسمى
تفه قوله الا ان المعنى ذكر في الكيفية الحدوث مناسبة في الحدوث بالمناسبة المذكورة تامل لان الالوان مثلا اولى كانت
مؤثرة في الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاتى يكون هذه الكيفية مدركة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو
اعتبرت في كيفية الحدوث تاثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان اظهر فيها الا ان
كلامه في بيان تاثيرات الروائح لا ابتلائه كما لا يخفى قوله اي الالوان اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة
لانها حارة بجزء انه هي نفسها كما مر نظائره في بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر قوله
فيكون اثرها اقوى فيتأثر عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تاثيرا الا ان كثافة القابل يمنع بعض التاثير والحرارة
الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تاثيرها اقل من تاثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التاثير مثل منعه فيكون الاثر في الاول
اقوى محل نظر قوله لكنه يكون غائصا الا انحدار ينزل لكونه غائصا لانه وليل كون النزيق صفرا كما يفهم من سياق
كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق قوله وحقيقة القبيل اللازم من هذا التخمين
نافر الملوحة معنى المرارة لانقدها على الحرارة حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل قوله فان الاجزاء
الارضية يتقبل لاشتراط الاعتدال قوله سخناء الكثيف الا عنى بذلك اتحاد مثل القسمة المذكور في الفرق بين التابل

الكثيف واللطيف في لوازم قوله وفي القابل اللطيف حموضة اعترض عليه بعض الافاضل بان العسل وكذا اللبن
ربما ينحفظ بالوان الصفيرة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة
يكسر الوان الصفرة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ونظن الناس فعل للوان الصفرة وبسبب كذلك
واعلم ان الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الوان وفي موضع اخر البرودة فجمعنا بينهما فوفق واجاب عنه
بعض الافاضل بان الشيخ وان جعل للوان في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا اولا ولا بالذات
بل بالعرض فلا ينافي كون البرودة فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا في المعدة لشيء غريب به
وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر طبيعي في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات من الغليان
اولا بسبب الوان الغريبة ثم التخمض ثانيا بسبب استيلاء البرودة فالوان الغريبة موجبة للغليان وتحليل الوان الغريزية
وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرودة المستولية بسبب من الاسباب يوجب الحموضة فيكون الوان فاعلة للحموضة بالعرض
لا اولا وبالذات ولهذا لو لم يستولي البرودة لجاري على البلغم الحلو تخمضه قوله ولذلك كان الشم العفص التعليل في منع الشرط
ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل بنظيره وقوله في الابلاف وتبشر الى قوله فليعبدوا وسيأتي من الشيخ من اللحم ما لا طعم له قوله
واجزاء صغار البيان بالواو ولا با وكما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجارا كما نقل من الشارح قوله من اجتماع المرارة
قال رح يعني ان الهندبا قد وجد فيه التفاهة من غير اختيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة الغير
الحقيقية التي يكون في مثل الفضة لا الهندبا على التفاهة التي في الهندبا وههنا بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ما
ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندبا يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل
القول بان التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطل ايضا ذلك القول بانه المعنى الاول ايضا اذ لا يجامع وجود طعم مخصوص
انتفاء الطعوم باسرها وكذا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من الطعوم على اي معنى كانت
من الاخرين يبطله هذا الذي ذكره من الاجتماع ثم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه تردد المعنى بما يراه وذكره
وليس بمذكور في كتب القوم كما نقل من الشارح ايضا فليتأمل ويمكن ان يقال على تقدير ان لا يكون وجه الاشكال الذي
نقلته من الشارح ثانيا منه ره ان ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المذهبين والمذكور قوله وقد
ذكروا ان السخف الطعوم الوافه الا ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخف الطعوم لما
نقله ههنا ينافيه لكن لسيرفه الآن قوله ثم تنتقل الى الحلاوة قيل ينبغي ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة
لا نفوذ ان حامل الحلاوة هو الطيف الكثيف وهو من جهة استيلاء الشمس صار لطيفا ولهذا حصل الحموضة قبلها بل صار
الطيف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاستيلاء وقد يجاب بانه لما كثر استيلاء الشمس بعد الحموضة فلرطانية الجسم تحصل
التجفيف والتلطيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح رح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره
القبض والحموضة قوله من الاجسام العنصرية لان عموم بقية الكيفيات تمام الغير بالنسبة الى الفلك اولتبين فيه شيء من
الكيفيات المحسوسة ناسبه ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصريات قوله والاختلاف بينهما بعارض فان

اي لم يبطل ملكة قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عندك بلى ولا الشكال ان
في الملكة شدة وان لها ضعفا فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فليف يقال الكيفيات في الاولى بالشخص
تارة يصير حالا وتارة يصير ملكة واجاب الشارح رح في بعض مصنفاته بان المقتضي للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف
في حصول الكلية فزيادة وصدق عليها انه ماهو قسم من التشكيك لانه يثبت الحركة لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثاني لا
الاول فتامل قوله وانت خبير ان قيل هذا تنبيه على قصور كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف النوعي مطلقا مع ان ما ذكره
في قبيل التمثيل لا يجري في بعض المواد قوله الحيوة فوة يتبع اعتدال النوع قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق
ان الحيوة لمعلق نفس الاعتدال النوعي ولهذا فهم ابن سينا في جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي او قوة الحس والحركة
ولم يتعرض لما يشتمل منها الفوة الحيوة وذلك لان الحيوة دائرة مع الاعتدال النوعي وقوتا الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل
على وجود امر اخر مغاير للدار فالتحقيق يقتضي ان يكون عبارة عن احد الدار لكن الرسيل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها للقوة للحس والحركة
كونها قائمتين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على ان الاعتدال النوعي ذاتيا فالحق كونها عبارة عن نفس الاعتدال النوعي قوله
زيادة هي اي قوة قيل عليه ان الاقرب ان يكون المزاج الخاص لانه يتعلق النفس بالبدن واجيب بان الكلام فيما يحفظ
المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان وغيره وفيه نظر لانهم لا يقولون بالنفس للجوهر المجرد بل يستدلون على قبول الكمالات
المختلفة ومبدأ الادراك والتحريك الارادي قوله في العضو الذابل يمكن ان يقال يوجد الغاذية مع التغذية في العضو الذابل
لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة في الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية
والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك من نوع
بالنوع حيوة الحيوان كما هو الظاهر قوله تحس القوى النفسانية القوى النفسانية هي المدركة والمحركة كما صرح به والنفسية
اما الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات والقوة الطبيعية هي الغاذية والمنمية
والمولدة ان اظهر ان القوى الحيوانية والطبيعية باعتبار المواد الملائمة ما قيل في شرح المقاصد الاطباء يثبتون صنفا اخر من القوى
يسمونها قوة الحيوة ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر السيد لا دليل على ثبوتها بعضية العضو المعلوج والرابع قوله
لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع وللفقد شرط فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لا يترتب حفظ الحيوة فلم يجوز
ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض قال في شرح المقاصد ولعل اثبات الاطباء هذه
معتبر قوة بانتفاء الاعراض في المفلوج والذابل يعني قد تبين الاطباء فيتم الزاما عليهم وان لم يلزم تاما وقد يقال مراد
المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي تصدر عنها بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون شيء واحد ولهذا لم يكن تخصيص المانع وهذا ينحو جواب المص والجواب انه لا يفيد
ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الطبيعة وقد تتخلف عن البعض دون البعض لفقد شرط
او لخصوصية مانع وقد عرفت جواز ان يكون لبعض الشروط من الموانع اختصاص ببعض الافعال دون بعض الحيوة لكن
ان مغاير المعنى المسمى بالطبيعة للقوة البادية دوال سعة و بحر بما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

قوله الى تشيع. بهذا الكيفيات تلك الصورة المخصوصة المناسب لنفوذ الانفى فيفيض عليه صورة نوعية ان يحصل
هذه الكيفيات مقصود تشيع وتلك الصورة فاعلها ويمكن ان يحكى حديث الفاعلية والمفعولية بان يراد بالنسبة النسبة باعتبار
البناء كى تستحقه فتامل قوله مما فتتال الروح الحيوانية الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط و
تنبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين قوله ثم ان انحلال المزاج
فانحلاله حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لما محفوظ بها او هى التى تحفظه بتحصيل ما ينحل من ذلك
الاعتدال فيه كما نقل عنه اشارة الى جواب دخل مع جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية سيما انها لا تتحقق الا بعد الاعتدال وفيه
تقوية للوجه الثانى الذى ذكرناه فى حديث الفاعلية والمفعولية قوله فاذا تغير المزاج الانسب تفريع هذا الكلام على تحقيق
بقاء المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فزوال الطبيع قوله وكذا اخذ المعتزلة
دليل الزوعين ما نشاهده من زوال الطبع بانتقاض البنية وتوقف الاجزاء وردّ بان غاية الدوران انه دليل لا يقتضى الاشتراط
بحيث يمتنع الدائر بدون المدار قوله منتفيان بالحقيقة فيما الا ولى ان يقال لان الاثنين متساويان فى كونهما جزئى من
تلك البنية ايس بغير تفرض لاتفاقهما فى الحقيقة او الاتفاق فى الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهب الحكماء
والمعتزلة بمجرد اتفاق الاجزاء فى الحقيقة على راى الفلاسفة ليس بظاهر قوله الموت ليس بها عدم الطبيعة فيه بحث وهو ان المعنى
النسبى لا ينافى العدمى صورته بحال كما ذكره فى التلويحات وقد ثبت عن النبى عم انه يؤتى بالموت يوم القيامة فى صورة كبش املح
فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم ما ذكرنا المدبت وجودا المحال قوله والاظهر ان يقال الخ قبل هذا التغير مقصود فى قوله
تع وكنتم امواتا فاحياكم ومتمولة تع يخرج الحى من الميت والاصل الحقيقة فلا اعتبار الى الاستعارة باعتبار الاشتراك الحياة وما
من شانه الطبيعة فى ان لا رحيم الاحساس وانت خبير بان النقض بالاية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز
مستبعد قوله معناه التقدير والوسم ان معناه الايجاد فلتحمل على حذف المضاف اى اسباب الموت وهذا القدر من الاستحقاق
يكفى فى دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت فيرد ان منع
الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بعين الايجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد قوله وقد عرفت انه المختار
من توقيفاته عند المصنف لما ذا اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث بدل ما اختاره فى صدر الكتاب على ان العلم عندهم صفة ذات
تعلق وقوله هنا وثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق قوله اى ذلك التعلق فسره اشارة
الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا المبنى قول اصحاب الاحوال قوله ولا تمايز الا بان يكون قبل وجوده
الحكماء ان لكل حادث وجودا ما فى الخارج او فى الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقرّبه الى الوجود على مراتب متفاوتة
فلولا انه متمايز عن ما عداه فى تلك الحالة التى هى حالة العدم المحض كيف يعقل ان المعد قرّب اياه دون غيره ولم وجد بعد
تمام المعدات هو دون غيره وقد مر سابقا فى مبحث الوجود ما يكفى به من امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه قوله والعلم
والمعلوم متحدان بالذات فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق واما ثانيا فلان المعلوم لا يلزم ان يكون
عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون مضافة للعلم فى المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ جوهرا وعرضا معا

او عرضا من مقولتين وكلاهما محال فان قيل المحال كون الشئ جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة
وههنا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذى هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية او جوهرية
الخارجية كانت لا فى موضوع ولا منافاة فى هذا ولا فى اتحادهما بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثانى
من الذى هو منها فلا كذلك وقد علمنا المعتبر فى كون الشئ جوهرا او عرضا وجوده الخارجى كما نبهناه من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع
لا صدقه فى ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه والتعقل باحد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا
ولا ينافى ان يكون خارجيا اصيلا كما علمت من مباحثها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس
لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة فى النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلى عندهم غير موجب لاتصاف
النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانى قلت الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود اصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان
يكون صور المعدومات والممتنع من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجى والفرق الاصلى
لا يجدى لان كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفى فى وجود
العلم اتصاف طبيعته به فى ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما يحكم باباه
الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم يدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم قوله اذ لا اختلاف بين افراده حقيقة واحدة
نوعية فيه ايماء الى ان العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه فى المرصد الثانى من الموقف الاول منع كون العلم ذاتيا لما تحته
فضلا عن النوعية فكانه سكت ههنا عن المنع اعتمادا على ما سبق او بناء على كون الماهية النوعية للعلوم يعنى طبيعة العلم
لا شك فى بعده والاظهر ما قالوا من ان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالوجود وعلمنا بالعدم فان قوانا احدهما
بالانطباع كان الآخر كذلك واما حديث الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق قوله متصفة بالوجود الخارجى اى احكم على
مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج او ليس بموجود فيه كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والاحكام الثابتة فى ان
الموجودة فى الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلى قوله ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية فى الاشياء الاحكام
فى عبارة المص على هذا التوجيه بمعنا ما الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التى تتوقف باعتبار الوجود
الخارجى واما على التوجيه الاول فمعنى المحكوم به وهى الاحوال التى تكون لها فى الخارج قوله وهذا الاحتمال انسب بقوله
وجه الانسبية ان الحكم فى هذا القول بمعنى حكم العقل فقط فحسن المقابلة ينبغى ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد
عرفت من السابق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثانى فتامل قوله ومحصول الكلام ان الماهية فان
قلت ما السر ان الماهية اذا حكم عليها بالمواقف الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واما اذا حكم عليها بالمواقف الخارجية
لم يحتج اليها بل يكفى ملاحظتها ابتداء من حيث هى قلت السر فيه ان الحكم على الشئ يستدعى التوجه اليه وملاحظته فقد
فاذا وجدت الماهية من المشخصات وحصلت فى الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهوية وكان المتوجه اليه تلك الهوية
فيمكن الحكم عليها بالمواقف الخارجية التى تعرض لها ولا يمكن فى هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لانها ملحوظة تبعا

وهذا كما يقال انك اذا نظرت الى المراة لتعرف حال المرئي امكنك الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك ان تحكم على المرآة بانها مستوية
الاجزاء او فيها حسونة ونحوها بل تحتاج لهذا الحكم الى ان توجه نظرك الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا اتضح نحوه
يظهر ان الواجب [illegible] الحكم باللواحق الذهنية تصورا لما حصل في الذهن مرة ثانية مطلقا واما تصوره من حيث انه في الذهن
فالظاهر انه يطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية [illegible] وصف المحكوم به في هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانه في الحكم بالمعقولات
الثانية التي هي غير الوجود واما في الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا
الى السواء كان ذهنيا او خارجيا فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان ياخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها
الوجود كما حققه [illegible] البحث بعد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال قوله كانت ممتنعة لحصول في الخارج لانها من تلك
الخيلية متشخصة بتشخص ذهني واذا وجدت في الخارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه وتشخصه بعينه عدم
جواز انتقال الوصف من محل الى محل وقد سبق تحقيقه قوله معلوم الانتفاء بالفرورة اذ انطباع العظيم في الصغير بديهي
البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها نصف كرة العالم فالاولى منع دعوى الضرورة في بطلانه وفي
منع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من راى صورة شيء واقع في مقابلة المرآة
في موضع معين ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع
آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لما كانت كذلك قوله وجواب الاول قد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا
الجواب فارجع اليه قوله لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها في هذا المقام الا ذلك فلا يكون هذا الجواب الا
مبنيا على ان الماهية تطلق بالاشتراك على المعنيين قوله والمنع من انه اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشأ الغلط
توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقا سواء كان خارجيا او غيرها قوله فقالوا هو تجرد والعالم
والمعلوم الا فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من المدفع الاول قوله ورد بانه يلزم الا فيجاب بان
مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد واولى منه ان
يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة بدونه لا يطلق العالم والمعلوم قوله كما دل عليه المباحث التي في الجواهر
المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون واوردها المباحث المحورة من مباحث العلم يدل على ذلك الفيار
قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قيل ان كانت هذه الحكايات من الشيخ تعبيرات عما عنده فيتبين انه متحير
من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايراد هذه الاشارات الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها
وهذا اقرب مما نقل من ان [illegible] حيث قال جاز ان يكون الجنسا ذكر من تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به
يتميز عن الشيء الذي كان اريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان اورده ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا اذا
اريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال هو ذو الثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات
كالمربع وغيره فتامل قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة ان كان هذا تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد وكيف يكون
التجرد حقيقة العلم كما يفهم من كلام بعض الاذكياء بل يريد انه ليس في التجرد امر زائد عليه وان كان تنبيها على انه امر لا بد منه في العلم وقد

انه كذلك فقد وجه وجيه قوله المطابقة لماهية المعقول هذا التوجيه لا يظهر صدقه فيما اذا علم الشيء بالكنه بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان العلم هنا
هو شبح [illegible] ان ذاته واما الشبح بالوجه الى ان قيل فهو وجه [illegible] مفهوم الضاحك [illegible] الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق في الاذهان [illegible]
بصورة ماهية المدرك في الذات [illegible] فان لم هذا الشيء من المطابقة بعيد قوله في العقل البسيط [illegible] العقل الاول [illegible] بلا واسطة البسيط [illegible]
صورا كثيرة [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] العقل [illegible] صورا كثيرة فيه [illegible] العقل البسيط [illegible]
على هذا فيتعين ان يلزم ان يصدر عن المبدأ الاشياء الكثيرة [illegible] النفس الجاهلية [illegible]
المحفوظ بلسان الشيخ وهذا نص قول [illegible]
علم الحق [illegible] ان الصور العقلية متباينة متقررة في ذاته والكثرة [illegible] لوازم ذاته [illegible]
[illegible] ذاته من الكثرة [illegible] فهذا الكلام [illegible] الواحد يكون [illegible]
من ان للعقل الاول [illegible] وتعقل [illegible] العقل الاول [illegible]
بالغير [illegible] والاعتراض [illegible] قوله فتصور العلم بديهي [illegible]
قوله لان المنافاة بين الشيء [illegible] بالاضافة قوله [illegible] عدم [illegible]
مفهوم العدم [illegible] قوله [illegible] البسيط الذي هو عدم [illegible]
الذي هو عدم وجود [illegible] قوله فيكون [illegible] قوله [illegible]
عدما او لو كان عدما لكان عدم ما يقابله وهو البصر وليس كذلك [illegible] المحل [illegible] العدم والملكة [illegible]
تقابل السلب والايجاب قوله واذا لم يكن [illegible] العدمية [illegible]
وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجود [illegible] قوله [illegible] العلم هو الصورة الحاصلة
مبني [illegible] الصورة [illegible]
نفس مطلق الصورة [illegible] قوله وذلك [illegible] قول
لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند [illegible] الاضافة [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
وليس الاشتراك [illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
وذلك لان العلم هو الامر الحاصل [illegible] العلم الحصولي [illegible] الصورة [illegible]
وبهذا يظهر [illegible] السؤال [illegible] العلم الحصولي [illegible] العالم [illegible] المعلوم
هذا الحصول قوله [illegible]
[illegible]
ومنع عدم افادته [illegible]

داعلم

من صفات العلم التصوري فركيب ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو كرونا بايراد الحصول بالامكان وواحصل بالقدوبي بانا نسجب نظريا
فانه جائز كما سيأتي قوله والثبق الكلا فقيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما ذكر اولا من لزوم مشاركة ما يماثل
العلم بانه في الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب فانه لا وذلك
الاعتقاد او التقليد [illegible] يصير علما لا تقليدا فيتبدل الصفات لا الذات وهذا الاظهر لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات
وقد يجاب بان الاعتقاد والتقليد ضروري والكلام في العلم النظري وفيه منع ظاهر اشير اليه في المرصد الثاني في تعريف العلم
قوله مقابلة العدم للملكة ان قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم ان التقليد ليس بعلم الاعجاز انه من قبيل الجهل البسيط و
قد ذكر [illegible] الحال لا يكون لبعضها افراده مثلا العلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقا مقابلا للعلم تقابل العدم الملكة قلت
اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في حالة التقليد لا صدقه عليه فلا محذور قوله والثاني زوالها عنها ان قبل النوم الذكور
للعاقلة [illegible] النفس المدركة للمعقولات وخزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه فكيف
[illegible] ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك [illegible]
النافية بينهما وبين النفس [illegible] سببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس شيء اليها [illegible] قوله وذلك
بغير [illegible] عدم كونه مقصورا في حالة النوم والموت فانه في الجملة واما عدم كونه مقصورا في حالة الغفلة
مع كونه مقصورا في حالة [illegible] والجهل المركب فيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل المركب توجه النفس
[illegible] فمن شأنه [illegible] جهلا مركبا ان يجزم بها ذلك العلم الذي لا يكون بدون الالتفات
[illegible] الكلام بعد محل تامل قوله علم بمتعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على
[illegible] فانه فيها اسم بغيره من الادراكات ولذا لا يبعد [illegible] العلم في شيء منها
قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين
بشيء واحد [illegible] فان العلم القائم بزيد يخالف العلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس
[illegible] ان اختلافهما اختلاف قوي بسبب تجدد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك
الزيادة في الاختلاف [illegible] حقيقة فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع [illegible]
قوله [illegible] فغاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض [illegible] ولا يقدح هذا في اصل
الجواب [illegible] المانع قوله والاقرب ان يقال منع [illegible] ان ذلك الفرق الوجداني لا ينفع شيئا من
[illegible] فلا يكون [illegible] على الاختلاف النوعي وليس مراده تجويز الاختلاف النوعي بخلاف المراد
[illegible] قوله [illegible] فيه بحث لانه ان اراد [illegible] الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان
اراد [illegible] المتخيل معلوم عندهم لا المحسوس وبالجملة كلامه [illegible] الالفاظ من حاشية
[illegible] من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي
في [illegible] قوله [illegible] في نفس الماهية [illegible] الى بيان الاعتبار انما يحتاج اليه [illegible]

عند اختلاف ماهية الصورة العقلية والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه قوله غير متناهية والسر في ان التقابل
والتماثل والتغاير ههنا في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلي كما سبق قوله وكذا الحال في المعقولة
اشارة بايراد التشبيه الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم من الوهمية والظاهر انه قوله في محل العقل منها والسر
فيه ان النفس تتجرد ولا مقدار لها فيكون نسبتها الى الجميع على السوية قوله مختلفة منها واما على التعاقب فجائز
فان هيولى فرد له يمكن ان يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس في زمان فيه
الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس بل الاجتماع يجوز
في الثانية دون الاولى لما بينهما في الوجه الاول قوله لا يجب زوالها لان النفس ابدية بالاتفاق قوله يسهل الشرح فانها
يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية ذات كذلك قوله لاستحالتها وانما لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية
قوله ومنها ان الصورة العقلية كلية فان اريد [illegible] بالعقل القوة العاقلة اعني النفس ان كانت فقط وان اريد الذهن
المتناول لها ولآلاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصلت في النفس قوله ليس بمشترك اللفظ والاسم فيها بالوضع
العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها قوله فمعنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين
اي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين بمعنى المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف ممتنع دونها
للصورة العقلية لامتناع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد قوله فلا منافاة لان كلتيهما انما يرد
الجواب ههنا لا يلائم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات لا في الخارج
وهو ظاهر ولا للصورة العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع الاشتراك واما الكلية بمعنى المطابقة
فتعرض للصورة العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور للصورة العقلية ولو اخذت مع عوارضها
الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها ماخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنية اي ان الاشتراك يعرض لها ايضا
ماخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية ماخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم
مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصته منه في كل منها فتعين ان مراده هناك عروض المطابقة للصورة العقلية مع انها صورة
جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما
الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به احد قبل ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة
بهذا المعنى تعرض للصورة العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصورة لكونها صورة جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا
فان قلت كلامه في حواشي التجريد مبني على انه لم يعتبر في المطابقة ذلك الشيء الآخر الذي اشار اليه ههنا بقوله ومن ثم
زيد في المطابقة الخ وكلامه ههنا مبني على اعتباره قلت ذلك الامر الزائد قد يعتبر في المطابقة المعتبرة في الكلية وقد لا
يعتبر كما اشار اليه في حواشي التجريد وليس في كلام المص ههنا ما يدل على اعتباره فلا يكفي في دفع الاعتراض ما ذكره
الا اعتبار تجريد الصورة العقلية عن المشخصات الذهنية اما الزيادة المذكورة فهي متفرعة على التجريد المذكور كما دل
عليه قوله ومن ثم الخ والكلام في الاحتياج لا ذلك التجريد في تحقيق الكلية على الوجه الذي ذكره المص فليتامل قوله
الانسا

مطلب في الكلية المراد بالكلية الصورة العقلية [illegible] المطابقة [illegible]

مطلب [illegible]

مطلب [illegible] الكلية بمعنى الاشتراك [illegible] للصورة العقلية

ومن ثمه زيد في المطابقة اي من اجل ان العوارض الذهنية بسبب ما خوفة في الحكاية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كان
ما خوفة فيها لم يكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق الى الاشارة في اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوعها هذا المحل
لم يلزم ان يكون عليه ذلك التوجيه بل لم يجز قوله فيستلزم حصولها هذا التوجيه يستدعي ان يكون لحكاية تلك الاجزاء بالقياس
الى الخصوص لا غير قوله لما يرى العلم غير الصورة الذهنية يدخل ما يخرج من تعريف العلم نفس التعلق او امر اعتبار يا
وليس هذا امرا وا هيا فلذلك قيد به بقوله الي وهو ان يكون الشيء المستفاد من غير راجعا الى التقييد قوله بل الصورة
ما هيات المعلومات قالوا اذا حصلت الصورة في الذهن انكشف بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زايد عليها وصورة
منتزعة منها والا لتسلسل العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاولي متحدان بالذات وهذا
حاصل ما ذكره الفارابي في ما نقله من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما الشيء الذي هذا النقش
صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والالكان يحتمل الى ما لا نهاية لولا انهما عبارته قوله من لفظ لما في الماهية و
معنى مطابقة العلم المعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما
به دون غيره قوله ولو صرح لفظ العبارة الى الاقرب في توجيه كلام المص ان يجعل العلم مع المعلوم قوله بسبب هو المعلوم
بل المعلوم لها لكن ان يطبق هذا الكلام على راي الخ فكانه ما يراد بهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر
من الصورة حيثية العلمية اي كونها آلة لانكشاف الماهية فيحمل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه ويعني ان القايل به
هو الخ قوله الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام فتنبه بل من اقتضاء السياق فتامل وفي فهم مثلا والله اعلم قوله
لا ابتناء ان لا يكون فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهبه مثبتي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في
العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر
الآثار سواء كان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المص مبني على علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي
قوله هكذا اصحح المقال هكذا القيت على المصدرية واعلم هذا النسق بدل منه والمعنى صحح تحقيقا على هذا النسق في الكلام
رمزا الى السهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال قوله بان يلاحظها اشار به الى ان الاعتبار في لان النظر على النظر لا بجمع الاجزاء
قوله وهو منقوض للجواب كانه تأكيد لما سبق والا فحواه ان مؤدى قوله فيجوز الجواب في ذهنه قوله اي النافي
للكاتب في التصورات لما استدل المورد صورة مفصلة اي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو
اي علما اجماليا فاثبت التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يكن لم يوجد فرد به انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله
فظهر انه قد يتفاوت حال العلم الى قبيله للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا يكون
تقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاخطار وعدمه يجريان في البسيط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام
العلم بها الى قسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
يفيد انه لا يتم الدليل الذي تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بحقيقتها بوجه ولا يجوز ان يحصل
على ان العلم بتلك الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته

ولو اجمالا لان قوله بحقائقها بعينه كما لا يخفى قوله واما قوله العلم الواحد لا شك ان هذا القول من الامام مبني على ان
العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قايل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
مطلقا كما هو الظاهر بجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم
الواحد اي الصورة الواحدة لا يكون صورة مطابقة لمعلومات كثيرة مختلفة الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها فيدفع ما ذكره
الشارح بل جوابه ح ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي اشير اليه غير لازم
في العلم الاجمالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ويتضمن مطابقة اجزاء هذه
الصورة المركبة للاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعا قوله قال القاضي المعلوم جزء المحدود فيلزم على
ح ان لا يقول بالكسب التصورات فجريان الوجه الاول الى ما ذكره من منعه الامام حقيقة كلامه قايل به قوله وهما
عارضان ثالث قيل هذا العرض ليس بمعنى الذي في المحدود والا فانه كل عارض للكاتب بل معنى القايم ولكان نقول
وصف الضاحك لقيامه الى يد لا لمفهوم الذي كلامه فيه تامل قوله ولا يشتبه عليك بالاستغناء الاعتراض على ان فيه
و ما السلف هو الذي ذكره في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات قوله بالقوة القريبة
التحقيق ان العلم حاصل في عقله لكنه لكن يحتجب بعنوان مخصوص والنفوذ باعتبار عنوان آخر قوله اما فعلي واما انفعالي ليس
المراد لحصر فان القسم بالاعتبار ليس شيئا منهما وكذا العلم الحضوري الذي لم يتنزع من الاشياء الخارجية ولم يكن بسبب الوجود بل
هو ذو بيان انقسام العلم الى الفعلي لتوطئة لما يقول الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلي يمكن ان يعتبر مخصصا للوقوع وان لم يكن
بالوقوع لا انفعالا تابعا للمعلوم حتى لا يكون ذلك قوله اي العلم الفعلي لكل شيء علية الكثرة فظاهر هذا يدل على ان الصور الكلية
كما في صدور الجزئيات وهو خلاف ما هو مراده ويسمى الفيضان المنفرد الرابع من مباحث الاين على راي الفلاسفة قوله
واما علمه تعالى بذاته الظاهر ان كل الصدور ذاتي الفيض كذلك قوله وهو قوة قابلة عن الفعل خلو ما عن الفعل بالنظر الى المعلوم
الانطباعية لا بالنسبة الى العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه قوله وليس هذا
الاستعداد حاصلا بل يطلب ما انما ذكر هذا لان الوضع هذه المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولذا لم يعد نفس الاعتبار سيما
من المراتب كما ذكرنا في صدر الكتاب قوله والنسبة لما بينهما قد مر فيه سؤالا وجوابا في افتتاح مبحث التقدم في المبدأ
قوله وهل يمكن ذلك قد مر في اوايل الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فينظر فيه قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الذي
قد بنا فتش في تقديم التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه على الاول ايضا ويجاب بان عدم التعرض
له اما لعدم الاعتداد به لان المعنى لازم كما ان مشاهدة الكتب قوله وانما انتقل العقل الى قرب ان يقال الثالث بل
باعتبار كون العلم بعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذ على ما ذكره الشارح يلزم بعد الثالث دليل للثالث بحسب
الاحذف المضاف او الى المجاز في الاتباع وهنا وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلتزم حذف المضاف اي
على بعضها كقوله في او كقوله كمثل ذوي صيب في قول الشاعر وقد جعلتني من حزيمة اصبعا اي ذا مسافة اصبع قوله
لوجوب الواجبات لا يخفى ان المراد بالواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بها رب العادات الضروريات التي يحكم بها بحرياته

العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وما البحر لا يتحول دهنا واشباههما ولكان الستر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف
هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقى منه التكليف دلالة حقيقية عادية كما سيأتي في الوقوف للخامس ولا شك ان
التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا ينبغي التكليف بدونه **قوله** ولا يبعد ان يكون لان المعنى في كلام الشيخ على الاطلاق اذ لو كان كذلك
لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند
اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل
مرادهم بكون العقل مناطا للتكليف انه يحصل صلاحية التكليف بالعقل عنده بحيث اذا وقع بالشرع يكون تكليفا بالاتفاق
والله اعلم **قوله** لانهم يعدونه في البديهيات به يظهر ان الذي زاده في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وقبح بعض القبيح لان الكل
لان العدد وعند هم من البديهيات بعضها كما يدل به في الالهيات **قوله** والاحاد بقصور انفعالها في العبادات ان الانفعال كما يعتبر
كما يدل عليه تعليل بطلان الثاني والصواب الا انه ايضا وهو الموافق لما في سائر الكتب **قوله** او عامل العقلاء قيل المراد بنوع البيان
لسبق العقلاء منها ان لهم علما بها على راي الشيخ لا كالاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور **قوله** والنظر شرط
بكمال العقل هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فيحمل هذا بكون العلم بالنظريات متأخرا من العقل بمراتب والتأخر مرتبتين انما
يتفرع على ما ذكر ان كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل **قوله** وكمال العقل مشروط بالعقل
بالفعل الذي هو بعدد وهو ما يحل في فتح التكليف عن كونه بالاتفاق كما اشير اليه فليتأمل **قوله** يشبه العلم بالفرد
المراد بالعلم بالفروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فخرج الوجدانيات الغير الكلية الغير الاختيارية لانها
طبيعية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان **قوله** ان العلم قد ينفك عن العقل قد يمنع وجود المعتزلة النائم
بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يتوجه عليه والاثبات في المقاصد **قوله** مختلفان عند الاصحاب فان قلت قد سبق ان
المطابقة اخص صفات العلم فيلزم من اشتراك شيئين العلمين في تلك المطابقة تماثلهما قلت كونها اخص صفات النفس للعلم
في تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقا للواقع واخص صفات العلم المتعلق
بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقا له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلين **قوله** فهما متماثلان
اتحد الوقت او اختلفا ورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمذوق ان العالم ايضا متحد كما دل عليه قوله واما اذا اختلف محل
العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما متماثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية
فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتأمل **قوله** فلا يوجب تعدده تعددا
فيه سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز ان يستمر التعلق والصورة زمانا مع تعدد
تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتأمل **قوله** يقتضي الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان
المطابقة اخص صفات النفس للعلم عند وحدة التعلق فلا يقتضي الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات هذا
فاشترطه الاولى وفيه بحث اللهم الا ان يقال بتغير الاسلوب لتعددها في كون المطابقة اخص صفات النفس للعلم وحده بمحل
ايضا ولا يبعد ان يكون بذلك اصلا **قوله** الاول قول الفارق محصل هذا القول هو الاثبات الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي

ومحصل الثالث هو السلب الجزئي **قوله** لان العلوم باسرها متجانسة هذا يدل على انه ليس مراد الشيخ بالتجانس التماثل اذ قد
سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلان لا عنده ولا عند الامام الرازي **قوله** واما الاختلاف النوعي فهو جائز
ظاهر كلام المص هو لزوم بالاختلاف النوعي وكانه مبني على التوقف على الكسب فضل منع مغيرنا ما هية العلم النظري وعدمه في
العلم الضروري فاذا ذكر ما يدل على جواز الاختلاف النوعي وان كان كافيا في المقصود الذي هو القسمة بالمنع وبالسند في الحقيقة
لكنه ليس مؤديا لظاهر المص الا ان يحمل كلام المص على حذف المضاف اي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والتشخيص وهذا
الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بل يرجح القطع بل يجامعه فتوات ربي واما الاختلاف الشخصي فلا ريب في ثبوته
اي تلك الجامعة وههنا بحث وهو انه قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب فالعلم الضروري والنظري اذا
اتحد متعلقهما يكونان متماثلين وهذا الاتحاد متحقق عند الانقلاب فلا وجه لتجويز الاختلاف النوعي اللهم الا ان يجعل معلوم واحد
نظريا بالنسبة الى شخص ضروريا بالنسبة الى آخر ويبني الكلام على التحقيق لا على مذهب الاصحاب الزاما **قوله** وذلك يؤدي
الى انقلاب الحقائق ان قلت ان ربما يكون الناظر في العلوم المرادة لانه يلزم منه جواز الخلو عن الضروري مع وجود النفس والقابلية
فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان كاملا وليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق
الله تعالى من غير تأثير لحضور الطرفين ولا لغيره وجاز ان يخلق الله تعالى حضور الطرفين دون التصديق وان كان كاملا فكان
المذهب الثاني المنقص بدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد حضور الطرفين ~~بالاتفاق بلا لزوم تعلقهما بخلق العلم بلا لزوم تعلقها~~
~~بخلق~~ التصديق على اصل التوليد قلت نسلم بدعوى ان تعلق الارادة بخلق حضور الطرفين بلا لزوم تعلقها بخلق التصديق كان
تعلقها بخلق العلم بالاتفاق بلا لزوم تعلقها بخلق العلم بالمتنافيين وعلى هذا لا يأتي في المذهب الثاني الا على اصل اهل السنة فتأمل **قوله**
وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل بالتماثل
فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث هو منع هذا الاستلزام لما تقتضيه جواب المذهب الاول **قوله** في يستحيل
حصول الشيء الا بعد حصوله ان ينقلب النظري ضروريا فيكتسب النظري الذي هو من الضروري الى اللهم الا ان يجعل المدعى الاحكام
في الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والصواب ان جواز انقلاب النظري ضروريا لا يستلزم وقوع
على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظري ضروري
بالفعل وان جاز قلب مثل **قوله** واما انه مستحيل فلا ولانه علي اصلا ان الاجزاء النظرية امكان التحصيل بمن هو نظري
بالنسبة اليه فالاستحالة ظاهرة والا فقد بطل المذهب الثالث لا يتم في جواز الخلو بالكلية عن النظري والنظري ايضا **قوله** لامر
في المذهب الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا صح الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل
الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام
العقلية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها واوجه التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط لكمال العقل
مستبعد جدا **قوله** من حيث ان العبد مكلف به فيه بحث اذ يقال لا تكليف للعارف فلا امر من حيث ضرورته فهو مكلف به حتى
يلزم رفع التكليف وقد اشرنا في المقصد الرابع من احكام النظر الى جواب فليتنبه فيه **قوله** وجوزه بعضهم وهو المختار كما سبق

مع ان العلم بحقية النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوهما ان النزاع لفظي كما ذكره قوله
مبني على وجودهما اي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم بسبب ضروريا قوله والعلم بسبب ضروريا
فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الفرق كافية في نفي وجود الموضوع وانه لا يلزم بنفسه
قوله بناء على ان النظر فان قلت متعلق العلم ههنا هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح
قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم مع ان الامتناع نفسه مستحيل
ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والاذهان وجود موصوفه فيه قوله فان حكم الا فيه مناقشة هي ان منع المعلومية هو ا
المذكور فيما سبق ومنع ما ليس حكما بعدمها وانا ان المانع منعهما فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعي
تصوره ويمكن ان يدفع بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان المانع ههنا حاكم بانتفاء المعلومية كما يظهر مما ذكره
الشارح بل المصنف ايضا في مباحث ثبوت العلم في صدر الكتاب لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع النقيضين
لانه الذي ادعى ضرورته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم تحكم بامتناع الاجتماع فلا بد فيه من تصور الامتناع وحمل العلم
في قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه هذا ولكن
ان يقال في وجه المناقشة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز الاجتماع فيه تجويز لوجود الممتنع فيناقض نفسه لان تجويزه شاهد
على بطلانه فليتدبر قوله فالحاصل ان هذا الاظهر في العبارة ان يقال والحق ان هذا الا لان ما ذكره وان كان كلاما صحيحا في
نفسه الا ان كونه حاصلا ما ذكره اولا ونتيجة له لا يخلو عن نوع تخلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق قوله المراد بالعلم الثاني
هو التصديق انما قيل المراد بالعلم الثاني ما يكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا
على الوجه الذي حققه الشارح انما يتأتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقا بما لا يتوقف على علم سابق
من جنسه لخرج التصورات الضرورية المركبة واخذ اجزاء من الضروري بعيد جدا فينبغي ان يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف
على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق ومما ينبغي ان يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا السند على
لا يكون التصديق الذي يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق
بمناسبة المبادي لاطراف النظرية فتأمل قوله عطف على ان لا نطلق لا يخفى انه عطف على لا تطلق وانما اورد لفظ ان في
المعطوف عليه ليعلم بايراده على النصب انه منصوب قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته لا نحو ان دليل الوجود الذهني
يدل على وجود الممتنعات بانفسها في الذهن هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا غلب ما فيه قوله وعلى هذا فقوله
ابي هاشم الظاهر ان هذا ابهم كل معقول لوجه اللهم الا ان يقال قوله لا معلوم له معناه انه لا يمكن ان يتعلق علم بماهيته من الحيثية المذكورة
وانت خبير بان العلم بالباري تعالى كذلك عند الفلاسفة القائلين بامتناع تعقل كنهه قوله مفهوم هو شريك له فيه لا خفاء في
صدق المفهوم على الذات ثم لو قال ذات هو شريك له لكان اظهر قوله ويحتمل ان يقال معناه ويحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه
ان هناك علما وليس له معلوم موجود بل هذا اقرب من هذا الاحتمال بالنظر الى اللفظ فان كلمة لا لنفي الجنس فيفيد سلب
الوجود وعلى كل من الاحتمالين لا يكون الخلاف في قوله كما يعلم بالمستحيل منحصرا بل المستقبل لان الحال في الممكنات لكنها ايضا

133

كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما على ما حمله عليه المحقق فالظاهر انه ناقض والظاهر من تفصيل المستقبل بالذكر انه نقل من
في الكتب ان قول ابي هاشم بعلم لا معلوم له انما هو في المستحيل فقط وان كان ظاهره يشبه ان دليله هذا لا ما اشار اليه فتأمل
من ابي علي بعيد العموم الذي التفت وبهذا يظهر ان تأويل المحقق اقرب بالقول الى ظاهر الدليل وما يدل الشارح اقرب بالقول الى
ظاهر الدليل المذكور اولا قوله لان البنية ليست شرطا للحيوة واذا لم يكن شرطا جاز قيام العلم بجزء جواز قيامه
واما اذا اشترطت فلا يجوز قيامه بجزء واحد على ما مر في مبحث الحيوة وهذا هو المختار عند اهل السنة وان اشار الشارح هناك
الى مناقشة فيه وان لا يقوم المشروط ببنية بجزء واحد ويكون الشرط انضمام الجزء الاخر لا قيامه بذلك الاخر وبالعكس بعيدا جدا
يلزم الدور قوله هو القلب لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب تلك العضو المخصوص الموجود في جميع الحيوانات
بل الروح الذي به انسانية الانسان كذا في شرح المقاصد قوله وخالفه ابن هاشم قد سبق الاشارة في مباحث صدر المرصد
الاول الذي في الابحاث الكلية للاعراض الا ان ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسطنا القول فيه في بعض البسط فليتنظر
ثمة قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب
هو النفس الناطقة باعتبار تعلقه بجنبة الاستفاضة من الانوار العالية والافاضة على الاشباح السافلة بمقتضى العلية و
العلية واليه الاشارة بقوله عليه السلام قلوب العباد بين الاصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء قوله اعتقاد النفع
او ظنه للحيوانات العجم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود
الاعتقاد فيها واما ان يخص التعريف بارادة الانسان والاظهر اقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان
ومن البين انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم فالمراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل
والترك قوله فانا نجد من انفسنا الى اخره انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة
ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المرجح شيئا اخر لا يعتبر فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما يستقل عن الاشاعرة او يكون
مجموع امور يكون الميل جزءا اخيرا منها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم قوله ومع ذلك لا يرتاب الى لا نجد
في المريد قوله بل نقول هي اعتقاد النفع لا ضميره والنفع للمعتقد المعلوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير غيره
الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا ومن يؤثر يجوز في الصفة للاعتقاد واي اعتقاد وكان يجيء يؤثر
وهو احتراز عمن يعتقد النفع ولا يجده فلا يكون باعثا على الفعل قوله والميل الذي ذكر نحوه الا فان قلت الميل المذكور
ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر بقدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة لاحد مقدوريه الذي
لا يقدر عليه قدرة تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملازمة على تقدير حصول ذلك المقدور وبطلان اللازم على تقدير
عدم الحصول فان الميل المذكور هو النفع لا الارادة كما سيشير اليه في المقصد الخامس قوله ثم ان الارادة بلا اتفاق
صفة مخصصة لاحد المقدورين وهذا الاتفاق في الارادة المتعلقة بفعل المريد نفسه كما يظهر من المقصد الثاني قوله
فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هو الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية بما
ما صرح به في العنوان وتفسيرها بالاعتقاد والنفع او ظنه مما يؤيده فان القديمة لا يصح فيها ذلك قوله والحكماء ايضا مبني

علي انهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل قوله وان كانت مقارنة اي علي سبيل الوجوب ولقدرة
المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق ايجاب قوله اذا كان قصدا قد سبق الان
ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد نفع او ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد
او الميل حتى لا يكون صحيح الارادة عبارة عن احدهما تخالفا لما سبق لكن في الاول بعد ظاهر قوله والسند لو اعلي ذلك
الي جد الاسناد لان علي نفي ايجاب الارادة اذا كانت عزما واما السند لا يلزم علي ايجابها اذا كانت قصدا فمراده القصد مقارنا
للفعل لا ينفك عنه فلو لم يكن الارادة موجبة للفعل اذا كانت قصدا اليه لزم الانفكاك بين القصد والفعل وجوابه ان تنفك
القدرة الممكنة لا المطلقة فغاية ما لزم منه وليلهم علي تقدير تسليم ان يكون القصد مقارنا للفعل امكان الانفكاك بينهما ولا
استحالة فيه فانه يجوز ان يكون عدم المقارنة مع دوام المقارنة لجواز اجتماع الة الممكنة مع الموجبة الدائمة قوله واما
الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة تخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع
انه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد
اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد قوله فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا فان قلت توزيع عدم صحة تفسير
الارادة باحدهما علي انتفاء العينية والشرطية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء الشرطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح
ذلك التفسير ايضا قلت بعد تسليم ان التوزيع علي ما ذكر لا علي وجود الارادة بدونهما انه مدخل فيه اذ لو تحقق الشرطية كان ارادة ما
لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم
الا ان يقال كان رسمها باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي ذلك الصحة كما يومي اليه لفظ اصلا واعلم
ان ظاهر كلام المص يدل علي ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم
نفس احدهما فالشارح زاد لفظ زيادة قوله فلا يصح تفسيرها بلما توجيه كلامه ولكلام المص توجيه آخر اقرب مما ذكره الشارح
وهو ان يحمل علي ان الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اي بعضهم الذين قالوا بان احدهما معينا
شرط لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد ومثلا جعل الاعتقاد شرطا لها قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا
عليه ان يقال للجواب فيه بحث يمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات الشروط وعدم المرجح في الصورة
المفروضة اليه نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ
قد مر مرارا ان دعوي الضرورة في محل النزاع غير مسموع والا لهم ذلك الاثبات قوله لان القوة في الجانب الايمن اكثر
وسره ان الكبد الذي هو مبدا توليد الدم الغاذي والارواح الحاملة للقوي في جانب اليمين ولذا كان القلب في جانب
اليسار ليتعادل حرارتهما في الجانبين اذ لو اجتمعا في جانب واحد لافرط الحرارة هناك واستوي البرد علي الجانب
المقابل فكان البدن معلوجا بالطبع والحكمة يابي ذلك فان قلت فهلا كان الامر بالعكس بان كان الكبد في جانب الايسر
والقلب في الايمن قلت الحركات كانت مبدا من جانب الكبد لما عرفت فلما سمي ذلك الجانب يمينا لان اليمين
جهة مبدا الحركة ولذا سمي الفلاسفة جهة الشرق يمين الفلك لابتداء الحركة الفلكية منها قيل فعلي ان الاعتبار انما كان

الجهنا

كذلك لان الكبد في الجانب الايسر قوله مختار ما هو الاقرب الي اليمين فان قلت يجوز ان يتساويا في القرب
والبعد بالنسبة الي اليمين فمع هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لم ان يقولوا ان كان احدهما في يمين
اليمين والاخر في يساره تختار ما هو في يساره لان مركز اليمين الي جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما
في الفوق والاخر في التحت تختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم هنا الي الطبيعية ~~ولذلك كان احدهما في الفوق~~
~~والاخر في التحت تختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم هنا الي الطبيعية~~ وان كان احدهما في القدام والاخر في
الخلف تختار ما في القدام وهو ظاهر قوله لو فات النفس بناء ما قصد النفس الي الشيء لو فاتا ولو فاتا اي لا شتاقت
قوله واما اذا فسرت بالاعتقاد او الميل فاذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان
الشهوة ميل طبيعي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضي كون الارادة
من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور
وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت قال فيطلان
قبل ان متعلق الارادة علي هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وضعه قبله في الفرق ويمكن ان يجاب
بان قيد لطيفة هو المتبادر من التعريف اي انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك وهي لا تتعلق
بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت فممنوع قوله لان ارادتنا لا يستعقد وقته لنا وما ذكرنا في حواشي التجريد
في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل طبيعي غير مقدور بخلاف الارادة فانما بنينا علي المشهور لا علي التحقيق
واما علي ان المراد بالارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه فهذا ولا يخفي عليك ان ما استذكره من الجواب عن دليل الجبائي
علي استحالة كون الارادة مرادة مناسب هنا قوله وقال الجبائي يستحيل الخ واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت
مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية معلقة بالارادة ثالثة والثالثة بالرابعة وهلم جرا الي ما لا نهاية له ويلزم
التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة ممكنة مرادة بارادة ممكنة وليس يلزم ذلك بل امكن
قطع التسلسل بالانتهاء الي ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالي كما في انكار الافعال قوله والنفي المختفي
لكن اختلفت قوله ايا ما فيه فقال تارة انه قول القائل ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من
والظنون وتارة انه التلهف والتاسف قوله الشبيه منه بالارادة لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني
قوله فلا يسميها لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا للشيء وكارها لضده في حالة واحدة قوله اي امر لا يا نفسها
اشار بالتفسير مع ظهور المراد الي وجه تذكير مخالف مع رجوع ضميره الي الارادة قوله بل يجامع لكل واحد منهما ضد
الاخر بهذه الزيادة توطئة لقول المص لكن ضد ارادة الشيء الا فان ذلك القول انما يليق بهذه الزيادة لا بقوله فمعنا
ضدها بل المناسب ان يقال لكن ضد كراهة الضد او كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا فهذه الزيادة تستدعي زيادة امر
لا يفهم من كلام المص بل يفهم من قوله اذ التمني للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفي قوله ولكن ضد كراهة الضد
انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده فيلزم كراهة الضدين

كان السنى له كراهة الضدين ثم كما سيذكره الان فيلى كراهة الضدين ضدين قوله بخلاف السنى له ارادتان
قد يمنع المص تلك الاستحالة ايضا بعيد هنا لكن نزاع الشارح ههنا توبيد الشيخ مع وفق مدعاه وفيه ايما الى اندفاع
اعتراض المقاصد على الاستلزام ارادة الشى كراهة ضده بتقدير المغايرة فان منع المص برفعه تقسيرا لاشاعرة كى تستطيع عليه
قوله طوازتلازمهما فان قلت المخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبر
فيه قلت السلالم على التغيية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشى كراهة ضده بينهما اذ لو كانت غيرها لكان علا التغاير
على المصطلح اولا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية فلطوازالتلازم قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة لكون النوم ضدا
للقدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة قوله وهوان الشرط كراهة الضد
وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تاكيد الانفكاك
فانه اذا اريد هذا وهم بكره ذلك المجهول او كره ذلك وهم يرد هذا المجهول فقد تاكد معنى التغاير قوله فالاستلزام اليها
نفى الاطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير وقد يتكلف في الجواب بان مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشى كراهة
الضد لكن ينبغى آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يبطل ما ذكر على تغايرهما بالذات ولا يحتج ما فيه قوله
مما لا ينفع اليه لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة
لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا حاجة للاول فان ارادة الشى الذى يكون ضده مشعورا به نفس كراهة
الضد المشعور به وارادة الشى الذى لا يكون ضده مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف قوله تستلزم كون
كون الضد مكروها قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشى مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من كراهة
الشى الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا تخصيص الا بنحو من عدم تغاير
للجنسين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد الى هنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشى
كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سنذكره الان ومثل هذا الدليل ليس بتمام على ان كراهة
الشى مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة قوله لجواز ان يريد الضدين لها
وايضا يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة لكثير من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة
الضدين لا يصح في معرض ابطال حكم الشارح والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا لجهة وان
يصلح في موقف الجواب عما ادعاه الدليل الذى لم يذكره المص وهوانه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا
فيلزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادان فتامل قوله منع كون الارادة كذلك
كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لا انقلبت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة لها في
ابكار الافكار قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر الاول بالنظر الى ما وقع في النسخ والثانى بالنظر الى ما سيجىء من ان
الصواب ان المقصد الذى جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة قوله اولا انا نبرهن على انه
علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية سيما ان الطبيعة هى الصورة

النوعية للبسائط فانا لم نعرض لمذهب شمول الصفة اياها لانه لم يعلم الاضاءة الا افرادها بالتقييد الاخير كما توقف لمثل
في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل قوله فان قيد
المبدا لان الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس هى المؤثرة في الطبائع والكيفيات قوله
كالقاسر يعنى ان حركة الحجر المرمى الى فوق بسبب الرامى ولهذا كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المنبعثة فان قلت
قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدا للحركة القسرية قوة مستفادة من القاسر وثبت فيه زمانا الى ان يبطلها
معاكات وكلامه ههنا ينافيه لان طبيعة الماء المتحرك لا ضرر البدن بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت
طبيعة المقسور بحركة بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدا الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة
قوله اذا اطلقت الصفة على ما يتناول الجوهر بان يراد بها الحقيقة القائمة فيشمل الجواهر اذا كانت نائبة قوله لكنه
ما في الكتاب موافق لما في المحصل هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام الناقل وهو سيف الدين الابهري
وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة ام لا وعلى التقديرين لما ان يكون مبدا الفعل واحدا ولا
فعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
وليس في الملخص ولالة على اعتبار قيد التوحيد في المبدا والتاثير والايجاد ثم لا يتعين كون الشيء المشهور له
لا ضمان ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات الاتية لما الان بيت من المص ان التوحيد في
التوليف احتراز عن النفوس النباتية اولا يوجد فائدة للتوحيد سواه قوله وبسائط الافلاك المختلفة اذ المراد من كون
القدرة مبدا الافعال المختلفة ان يكون مبدا الفعل تارة وآخرى لآخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان يصدر عنها
افعال كالتبييض والاحراق من النار مثلا قوله القدرة الحادثة اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد
التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدى حيث قال القدرة صفة وجودية
من شانها تاتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور عن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل القدرة
الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت لهذا القدر
يتم الكلام ولا حاجة الى قوله ارادة الله تعالى لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة
العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه ممتنع كما بين في موضعه قلت ثم الامر المص اراد بقوله واقع
بقدرة الله تعالى ان قدرة الله تعالى متعلقة بفعل العبد دليل قوله كما تبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات فعلى هذا احتاج
الى قوله فلو اراد الله تعالى الا وامر فان الشارح بل هو واقع بتاثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع
من الشارح لا لانه مراد المص قوله وارادة العبد ضده الا فقيل هذا افرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك
لان ما فيه ارادة العبد لارادة الله تعالى لا يجوز تبعا لغلوله تعالى وما شاء دون الاول ان يشاء الله والجواب ان ما ذكرتم انما
كان يمنع الاية وما تشاءون الا ان يشاء الله ذلك الشى اما اذا كان معناها وما تشاءون الا ان يشاء الله تعالى مشيتكم
كما هنا فقد جاز ان يشاء الله حركة زيد ومشيئة زيد لسكون نفسه غاية ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول لفعله ولا محذور

الا ان يحمل مشية العبد على الصفة الواجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى
ثم ان كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن ان يجعل لزوم نحو هذا المخالف للعرف وللعلم انه لو
الكف وبانتهائه من الشق الثالث قوله او كون احدهما عاجزا كان الانسب بالسياق ان يقول او وقوع احدهما الا انه
اقام لازمه الدال على بطلانه مقامه فقدر السائل فيه قوله ولا شك ان المانع انما [illegible] برهان التوحيد ان [illegible]
قوله جوزه ابو الحسين مطلقا نقل من [illegible] ان قيد الاطلاق ههنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الامام
حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين [illegible] خالق ومكتسب [illegible] ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت
المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير ابي الحسين لا للجواز عنده
قوله ويرد عليه ان ابا الحسين [illegible] وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج
بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل
الوجه والتقدير [illegible] مذهب الاشعري كما هو نظير ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلاف بعض المعتزلة في امتناع مقدور
بين قادرين [illegible] مؤثر لانه [illegible] كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح بالمعنى وابو الحسين قائل بهذا
المعنى فتامل قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر [illegible] فان قلت لا يجتمع قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت
ابو الحسين يقول بتعلق القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق
ارادته بايجاده ولم يوجد مانع الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين
وان لم يوجد [illegible] موجودين بالفعل قوله ومنعه المعتزلة الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون
بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد [illegible] ذكره في [illegible] من امتناع المعتزلة على ذلك
سوى ابي الحسين فتامل قوله لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فيه [illegible] والمقصود ان الكسب حالة يقارنها
الخلق قوله بل يكون كل واحد من الاثنين هذا بناء على ما يتحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما
على ما ذهب اليه بعض [illegible] الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما [illegible] باعتبار [illegible]
ويمكن ان يجاب بان المطلوب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان
هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل [illegible] في البيان [illegible] فتامل قوله ولهذا
نجد تفرقة بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممتنع
لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله [illegible] فاين الاختيار واجيب بان
الفرق [illegible] التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة
بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود والعدم او بحسب ان الله
تعالى خلقه او لم يخلقه لا ينافي [illegible] بالنظر الى نفس القدرة قوله وقال الاستاذ [illegible] المعتزلة
بان الفعل اعترض عليه [illegible] بالقدرة الوجود [illegible] ينتقض [illegible] والسهولة

ينتقض

ينتقض بالاختيار [illegible] العسير [illegible] وان اراد الفعل [illegible] يتوقف على النية والاختيار وانه فرع القدرة واجيب بان
المراد هو المعنى الاخير ولا فرق [illegible] بحسب العلم قوله فلنا الممنوع من الفعل [illegible] بان مراده ان الفعل من البعض
وهو [illegible] في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا انتقاض بالعاجز لان [illegible] الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة
واما الممنوع فالتغير عند قدرته [illegible] امر من خارج [illegible] يشير اليه [illegible] فتامل قوله [illegible] وجدان الصحيح
الفرق بين العاجز [illegible] وبين الممنوع من الفعل [illegible] ان ما يقتضي
الشيء قوله باعضاء سليمة من النوم [illegible] فان قلت في النوم اختلال الاعضاء [illegible] فلا سلامة هناك للالات
كما سبق صريحا في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلية الادراك الذي اثبت فيها عروض الاختلال
بحسب محلية الصفة المتنازع فيها فان الاختلال بحسب محليتها [illegible] وما يتوقع اليه المعتزلة في [illegible] النوم قوله
او قبل الفعل لا يمكن الفعل فيه [illegible] فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الا
لا يستلزم امكان التقدم المتنازع ههنا على قياس ما قيل من ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه
واما ثانيا فلانتقاضه بالقدرة القديمة [illegible] فلانه لا يلزم من تقدم القدرة تقدم تعلقها كما ذهب اليه [illegible] من قال
بتقدم قدرة الله تعالى زمانا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بنى الكلام على [illegible] بتقدم [illegible] ايضا كان الدليل
الزاميا لا برهانيا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبني على [illegible] قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخر تعلقها عنها واما
رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الانتفاع ولا الى الحكم [illegible] الفعل
في الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستقبل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكنا [illegible] ام لا قوله [illegible]
حالة الا يمكن ان يرجع ضمير [illegible] الى القدرة بان يكون حال الفعل [illegible] فيكون حاصله ما ذكره في [illegible]
المقاصد وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه
كون القدرة معه لا قبله [illegible] ما ذكره [illegible] الكلام ههنا [illegible] المذكور [illegible] فيما سبق
لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا محالا الا انه لا ينفي [illegible] امتناع الفعل قبل نفسه
سيما عند ظهور الدليل الذي قرره [illegible] كما لا يخفى قوله فان قيل حاصله ان [illegible] في الحال متعلقة بالايقاع
المتقدم على الوقوع زمانا فيمتنع امكان الايقاع في الحال ولا يتعدى هذا امكان الوقوع فيها فتامل قوله
وان كان جزءه [illegible] والكلام فيه [illegible] لامتناع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال النفي لم
[illegible] الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الانتفاع قوله لا نقول [illegible] فان قلت هذا النفي
في الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في [illegible] الاعتبارية [illegible] الزمن
المحض اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان لا
يتناهى ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه [illegible] ان يقال انما يلزم النفي لو لم ينته الى [illegible]
قديم فتامل قوله فانه قد يراد [illegible] هكذا ان اردت [illegible] حصول الفعل [illegible] محال [illegible]

انما يرجع ضميرها الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع انها [illegible] الامتناع الذاتي [illegible] المقدورية

حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتاخر فلا نسلمها وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اي من غير
تقييد بالزمان المتاخر فمسلم لكن هذا المحال لا يلزم من وجود حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا بالعدم
قوله كثير من المعتزلة الظاهر ان يكون كل من اثبت الارادة المقارنة للمراد موافقا للشيخ فيما ذكر قوله لامتناع تعلقها
به حال وجوده فان التعلق انما يتحقق عندهم بحسب الوجود اللاحق وكذا القدرة ان قيل بوجوب انتفائها عند وجود المقدور
فلا يلزم انتفاء العلة التامة لانتفاء جزئها مع وجود المعلول هذا على راي من اثبت القدرة المؤثرة واما عندنا فالامر ظاهر
قوله او نقول الخ هذا التسليم لبطلان الثاني على التنزل ومنع للملازمة كما ان الاول منع لبطلانه والوقف الزامي المستدل
فلا يقدح فيه بطلان المسلم بناء على لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة مع انتفاء جزء من العلة وهو تعلق الارادة به حال
البقاء على ان البطلان ممنوع اما عند من يقول بعدم الاحتياج على راي اكثر المتكلمين فظ واما عند غيرهم فلاحتمال ان
يقولوا ان التعلق بالحدوث معتبر للبقاء قوله او نستقض وليعلم اولا انه اجيب عن النقضين الاولين بان ما ليس ظرفا
لمقارنته لاله الحدوث هو ذات العلم والفعل كما لا يلزم منه القول بمقارنة تاثيرهما الا بل التاثير عندهم قبل حال الحدوث
فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث
بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال السبق ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لا يتوقف على قولهم
بان العلم او العالمية موثر في حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون
بقائه فنقول ان فيه بتاثير العلم معناه بالعلم المؤثر وثبوت الثاني ان المراد بحال الحدوث هنا حال حدوث الفعل
المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يتعقل تاثيره في شيء فليس تاثيره عندهم الا في حال حدوثه والثالث ان
وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض اذ يكفي فيه انهم يجوزون عدم المقارنة
حال البقاء ولا يجوزونه حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم في الصورة الثالثة بحال
الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال
البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة قوله الوجه الثالث الخ فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة
القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا
قوله اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية
الامكان تستلزم امكان الازلية فلا محذور وعلى انك قد عرفت ما في تحقيقات رح ثم ان قلت امتناع الفعل على
تقدير تسليمه لا ينافي ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافيه لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين
التعلق قوله غير كاف في وجود المقدور ان قلت التعلق الذي اثبت لطفهم هو التعلق الخاص فيه فالقول
بالتعلق الغير الخاص ليس التزاما لمذهبه قلت القول بالتعلق الخاص يقتضي القول بالتعلق في الجملة فهو لا
الاعتبار كان القول به التزاما لمذهبه في الجملة على ان القول بتقدم التعلق في الجملة قول بامكان الفعل في الازل وكان
مذهب لطفهم نفي هذا الامكان فبعد الاعتراف به لا يبقى له وجه وجيه بهذا الوجه قلت انما يتنازعون في كونها صفة زائدة

على الذات ولو سلم فيكون الزاميا قوله وايضا ان امتنع الخ لو منع الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا الكافر لا
يقدر على قدرة العبد بعيد سقط هذا السؤال كما لا يخفى قوله الرابع انما قيل المذاهب لان اهل الاشاعرة ان يجاب بان
التكليف بالايمان منتف للتكليف بتحصيل القدرة فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم يتقلون الكلام الى التكليف
بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامر غير متناهية وهم يقدرون كما لا يخفى وجه من الاستحالة ثم يمكن ان يجاب بان وقوع
التكليف يتوقف على ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والآلات والقوة العقلية كما سيأتي لا على الاستطاعة
التي مع الفعل قوله يلزم ان لا يعصو احد اي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اي بالاوامر فالمراد ان
التكليف بالاوامر حال الانزاع لا يصح وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان نفي التكليف بالنسبة الى النواهي فقط
واما في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل قوله ما ليس مقدورا له الظاهر انه يتعلق بالاعراض
وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو افعاله الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا
ليتلائم الى جعل الوجه الرابع الزاميا ولا الا فقط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر قوله فلا يجوز تكليف المحال ما علق
المذكور انما هو بقيد فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان الشارح يجوز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه
فضلا عن عمومه فهذا اوفق بالجواب الاول لما منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجوز تكليفه بخلق الجواهر و
الاعراض فتامل قوله يمكن تركه بالتلبس الخ قيل جعل الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانبي الفعل
غير مقدورين في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن بني نوعه
بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء يمنع تركه بشرط يكون بجنب يكون من شأن جنسه المقدورية فتامل قوله
الاول جعل كل واحد من الثاني درالامات انه جعل يجوز ان يوجد الفاء ونا وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع
النظر عن كون قدرتها متعلقة بشيء منها ام لا وقد يقال فانهم بعض جزم الخلو بجواز الخلو بل وقوعه كما في نادوا ما
القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو مما نحن فيه في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستوعبه
بجواز كون التقدم انما هو بان يتعقبه الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في ان القدرة مع الفعل وهم الذين
لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول بتقدمها لا بتعقبها قلت لا يلائمه السياق لان
النزوع في التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة الخ فان قلت
قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لزيد بخلاف حركة يد عمرو مع ان كلا منهما اثر لله تعالى يكون الفاعل به تحكم والا فالفرق
قلت مقدورية لها بالتبع مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد يكون بالتسبب من قبل
فظهر الفرق قوله اي الاستقبال بوجدانه انما المراد بالبقاء مطلق الوجود قوله فلا يتعلق به في الحالة
الثالثة الظرف اعني في الحالة متعلق بالصفة لكونه منفيا يعني الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا التعلق نفسه و
المنع قوله والجبائي جعلها صفة في الاستقبال فيه بحث لان هذا انما يصح لو جاء التعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولى
لا التعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة

عنده عين الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي ايجاد وحالا غير مسبوقة بصيغة المضارع يعني وجود منه
وجود الفعل ايجاد ماض واما انه وان المعتبر فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد فتفصلا قوله بقاء القدرة
دون المقدور اي دون ذات المقدور وان كان بقاؤه من حيث انه مقدور وانما قال الى لا بقاء ذات المقدور لان
المحرك يده بالاختيار او اوقف له حال حركتها ارتعاش فذات المقدور اعني الحركة باقية بالاضطرار قوله لا فرق بينهما
الا ما بعده اي لا فرق بوجود القدرة في احديهما دون الاخرى وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في احديهما
وهي العجز دون الاخرى فاظهر اختلافه وبهذا يظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق
الذي ذكره المص ان زوال العجز مضاد دون الزمان بنا على ذلك حصول الفعل من احديهما متضاد دون الاخرى قوله
والا لزم اجتماعهما لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة التي وكما تتعلق عند الاشعري بانه في غير كلامهم ان هذا الدليل
بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر قوله ولا على سبيل البدل الا سواء كان منع البدلية ان كلا
من الضدين منفردا عن الاخر يجوز تعلق القدرة الواقعة به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالاخر فان قوله
ولا ذلك الا يدل على نفيهما جميعا واما تجويز كثير من العلماء للتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول
لا الثاني والا لزم التقود ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل قوله وقالت المعتزلة يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم
من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين ما ان يكون القدرة المتعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه
من ان السهو ليس بمقدور بما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم
لا ضد له قلت بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا تبقى الا بتجدد الامثال فتجدد
عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينتفي العلم بطريان السهو وللمعتزلة في التقصي عن هذا الالزام اختلاف مذكور في
في ابكار الافكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة اي الموجودة
على التعاقب فيه المراد بالجنس النوع فان الجنس لغة يطلق على النوع كما اشار اليه الشارح في ثالث مباحث الالوان فان
قلت المتماثلات لا يكون الا من جنس واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس
واحد قلت فائدته هي الاشارة الى ان المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى محل واحد من الجنس لا
بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مراده جواز تعلق القدرة الواقعة بهذه الحركة وبتلك
الحركة وبهذا السكون وذلك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين قوله وهي القوة العضلية
قال في بحث الحروف المعهودة من تشريح الملخص العضل جسم منبته الدماغ او النخاع وهو ابيض لين في الانعطاف
صلب في الانفصال فتلتحم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب ابواه وقعت العصب
والرباط فاعلم ان العضل جسم مؤلف من العصب والرباط ومن لينهما ومن اللحم الحاشي في خللها والغشاء المجلل
هو اذا انقبضت جذبت الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فتتبع فتجذب العضو
واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو قوله وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فان قلت

لفعل الامام امام وسائط بانه المؤثر الذي هو الله تعالى فان تاثيره بشرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت
بها حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه مرتج في انه باعتبار تاثير قدرة العبد بالفعل حيث
قال فيها وان اردنا بالقوة التي القدم المتهابرج منه عبارة مؤثرة في احد الضدين وفاز في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل
او بعده والتحقيق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال اجتماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها الا
الا ان يكون اطلاق التأثير بها باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع ما
حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وما تتعلق بهما قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والمي لا ينافي تلك
التفرقة بجعل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما هو مذهب المعتزلة وليس جوابا عن
على كون الممنوع قادرا يدعوى الضرورية في الفرق بين الزمن والمقيد لان القول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن
العادات وفرض للخلق فيه ان قلت في الاتيم الجواب المذكورة في الا المقصد يتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية في
العجز في الزمن دون المقيد قلت مجرد الفرق هناك في جريان العادة ايضا كما تنبهك عليه هنا ثم لو تنزلنا التفرقة
مع قطع النظر عن العادات تعين في الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقيد وعند الشيخ الى
البقاء قوله وما يقال الا ان في الدليل على كون العجز صفة وجودية قوله ولعل الاشعري في انه لم يحمل كلامهم على ان
المراد من العجز يترتب للاعضاء مع انه يلزم وجودية على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودية فلو حمل العجز عندهم
على ما ذكر لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه قوله فالزمن عاجز عن القعود
فيه تجوز هذا انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته في هذا شائع الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافي
القدرة كيف ولو نافاه يلزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجئ الى وجوب الفرق وفيه ما فيه قوله فتعلقهما
واحد فيه بحث لجواز ان يتعلقا بالواحد الذي هو القيام فانه ان تعلق القدرة يقتضي وجوده بخلاف تعلق العجز
وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة قوله اذ لا اختلاف
تعلقهما لم يتضادا فان قلت يجوز ان يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة
والكراهة لا يقتضي الوجود قوله هو الاجماع على عجز الزمن من القيام قبل وثانيهما القدر الاول ان يقول عجز
الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما سيأتيه قوله فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فيه بحث لان الذي
هو الذي يتصل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القويم
عند محققي المتكلمين كما سيجيء في الالهيات وما جوزه جمع من صدور فعل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان
المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يتقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله
الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعي ان الذي يقوم به القدرة
لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فتأمل قوله وقال الاستاذ وابو اسحق هي غير مقدورة اي الافعال
الخارجية غير مقدورة في الا ثاني حال الغفلة بعيد هذا مع عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك

الناس ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان المراد من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه
من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها قوله لم يبعد عنده التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان اراد التسوية
في المقدورية وعدم المقدورية كما انه المراد بالتسوية بينهما في النائم في الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو
الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول
وليس المراد بهذا انكار التشكيك الثابت في تسويتهما فان التسوية منفية للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ان
ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ابقاء الشك في التسوية يقتضي تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليتأمل قوله
واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الى فكيف لا وقد ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة
واربعين جزءا من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة
هو كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا
وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكلام بالنسبة الى عامة الخلق و
يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جري العادة بخلق الادراك في النائم وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة
كما في المعجزات والكرامات قوله ولان النوم ضد الادراك فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض
على مضادة النوم للادراك متحقق في النائم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة قوله لم يمتنع
الانتقاش فان قلت قد مر انه لا تأثير في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكيف جاز ان ينتقش النفس بالصور
الكثيرة المتفاوتة التي تؤثر في المقدار الواردة عليها من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وما
يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور
العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل قوله واذا امتنع هذان اي عدم الاحساس وعدم كونها انفس في كلامه يدل على ان
كلا من ذينك الامرين مانع مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تأمل قوله اذ لو انتقش الا ظهر ان
ان يقال اليه وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضبط فيتحقق المانع بالكلية قوله يلبسه ويكسوه الخيال
ولما كان اكثر اهل الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان يكون المراد الصور المرتسمة
في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية قوله وقد ينصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا اعتماد
على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعودهم تخيلاتهم بالانتقالات الكاذبة الباطلة قوله والصفراوي الطبيعة الصفراء
حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة قوله ومما يوجبه مرضا او غلبة خلط ان قلت كلام
السابق يدل على ان توارد الخلط الذي هو عين غلبته يوجب مرضا فما يوجب غلبة خلط هو بعينه ما يوجب مرضا فلفظ
او هنا ليس في محله قلت فيمكن حمل الواو للتخيير في التعبير ومثله كثير في المقابلة او يراد بما يوجب مرضا ما يوجبه
بواسطة اثارة تخيل ما خلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة قوله
اضغاث الاحلام الاضغاث جمع ضغث بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط

139

وهذا بناء على ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة

اثبات وعدم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما يجمع للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او لتضمن
اشياء مختلفة قوله وقيل هو الا بوصف ما يعجز ولا بالقدرة الظاهر ان هذا بناء على ان العجز صفة وجودية قوله
يناقض ذلك فان قلت حمل الماية الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى الماية الاولى وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك
الاصل قلت كلامهم في الماية الاخرى ولو منضمة الى الاولى لانه بمجموع المايتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون
كل منهما من جنس مقدورات العبد قوله فلنا في الرد عليهم وايضا يتعقبني ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل الجزاء
الماية فان القادر على حمل الماية قادر على عشرة وعشرة اخرى فرون فلزمهم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من
من العشرتين مطلقا اللهم الا ان يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه تأمل قوله فان قالوا المحل اذا
لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم يتنبع هذا القول الا ان
يبني على ان مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلق بل اذا وجد
ما يوازي اعتمادات متعلق المقدور فيها لا اعتماد ولم يستقم قوله في الجواب وان قلنا انه الا ان يجوز كون المقدورين
من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره ههنا تثبيت بالنوع
الثالث فان المايتين الملاصقتين في حكم مجتمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على النوع
نقل الكلام الى اجزاء المائة المجتمعة والاظهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين
بان اولة الثانية بالمايتين ملتصقتين محلهما واحد لما امكنهم الانفصال في المايتين ملتصقتين تامل قوله فنقول
من قال الا الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع ولكل من الشخصين لا يستقل بالحمل بل
الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية ما في الامر ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما يجيء مثله في مباحث التوليد من الالهيات
لكن لم يقل به المعتزلة فلهذا اورد عليهم الرد قوله الى جهات مختلفة قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور
الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لانها اثر واحد فينبه على تجويزهم ذلك
بالطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة قوله و
هذا من قبيل تحكماتهم البارحة وفيه ايضا منافقة لاصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس
مقدورات المخلوق قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة
او اكثر في صورة الاجتماع التوليد للجزء الذي يمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان
يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا وضعنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ويد وضعنا على الكل
ويرفع وان لا تمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدي الفرق المذكور في جميع المواضع قوله
ومما نقلناه يتبين ان كلام الجبائي في السابق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة
وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فيها حفظ هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعا
رابعا الا ان الارجح نظرا الى النوع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى

المنفصلين

غاية الامر

لحيات وعدم توليدها في محال مختلفة فلذلك ذهب الطباعي غاية ما في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد
ههنا فالطباعي على تحقيق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه بشيء مما ذكره **قوله** وان يحرم
النزاع الثالث **قوله** منع الطباعي كون النار مما يوجد بين القدرة على محل الاباء الاولى على ان الطلاء غير موجود وما نع لم يتجه
الذي ذكره انه يحتاج الا انه بعيد من البيان فلهذا لم يلتفت اليه **قوله** لان المزاج كيفية متوسطة كون المزاج عبارة عن
الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار **قوله** فيثبت القدرة
نفس المزاج قد يقال يجوز ان يكون المتبوع واحدا باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع
وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الاثار واما اذا جعل كون احدهما مطلوبا دون الآخر وجعل احكام الاثار
مؤيدا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنبات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان
هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود **قوله** قد يمانع القدرة كما عند القرب
فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتبادر في تحقق القدرة
تنبيه اتعاب الاعضاء **قوله** وتنبيه الوجدان فلينبهك في المغايرة من اول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج
مدركا بالوجدان **قوله** اما المبدأ فهو القدرة الخ قال ان حالة القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص
مبدئيته بما يكون بصدور الافعال اثر فعلا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدئه الكلام فان قلت
ان القوة هي القدرة الكاملة ومبدأ انما القدرة هنا او في تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتبار الخلاف فيما
فالمراد منه بها الكون **قوله** فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة ولا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل
على وجود الملزوم الا ان تكون المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاولى ان يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال
يدل على الشدة والقوة **قوله** اعني الصفة المؤثرة لو بدل الصفة بالامر ليشمل تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة
لكان اولى **قوله** ولما لازم هو الامكان بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة
هو الامكان المقارن للعدم فلا تزيد ويستبين اليه المعنى **قوله** بناء على ان المعنى الذي ما صدق ما ذكره انه شبيه الحصول
والوجود بالفعل في كونه مسلكا للقوة وان كان القوة في الوضعين بمعنيين **قوله** والمهندسون يسمون ضلعه الخ
قال في المباحث المشرقية ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس
ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع
هو حركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما
العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخط ضلعا لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر
من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القدرة في جميع المعاني **قوله** فصورها اولا اعتقدا
قال [illegible] ان هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقط وكان الجسم لا يحصل من السطح
بل هي اعراض لها ولا يستدعي الوصف بالوجود على ما عند القائم هو به تم يشبه حركة الخط على مثله يتخيل المربع واما ان حدوثه

140

بما لكلا **قوله** ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي [struck] ان مربعه اب وبح مربعيها
اي ولان المهندسين يسمون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها وارادوا ان مربعه
ب وبح مربعيها والتوبيب ان مجموع مربعيها يكون قويا للوتر فتدرج في قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام
يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من
ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضربت عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق
على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر وتساوي مربع الوتر لمربعي الضلعين
يستقيم على كلا المعنيين فلنصور على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة
عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة منها لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر اب وبح مربع مجموع
الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر المائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل
من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون
فلابد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت الصورة على المعنى الثاني ايضا **قوله** مبدأ
التغير الخ قال الشريف في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح تتناول الفعلية والانفعالية اعني التي بها يكون
الفعل والانفعال فلذلك اخذ واو في تعريفها التغيرات مطلقا للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق
القوة المؤثرة على القوى الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتغير ههنا التغير المطلق سواء
كان تأثيرا او تأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوة هي الصفة المؤثرة وعرفها الشيخ بانها مبدأ التغير في آخر من
حيث هو آخر وهذا الكلام يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والتأثر كما مر فقد ظهر لك من سياق
كلامه ان محل التغير في تعريف الشيخ يتناول التأثير والتأثر وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية
وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف
بالقوى الفعلية [struck] لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم
الا ان يقال الآخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا فيحصل التعريف انه مبدأ التغير من شيء في آخر **قوله**
والتحقيق ان المعالج فيما المعالجة بها الطب العلمي فهي لا تختص بالنفس لانها لا تكون الا بالالات البدنية ثم يمكن
ادعاء اختصاص الطب العلمي بالنفس وان كان حصوله لها بمعونة الالات فاكتفى في البدنية بكسر اللام بما
في التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تأثرها عن الشيء
في قواها بان تتشوق بخلاف تلك الجزئيات المرتسمة في الغذاء ويحصل لها بواسطة ذلك الانفعالات النفسانية
كالغضب ونحوه جاز ان تتأثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للبدن من الصحة والمرض والجواب ان الآلة
لا تستند اليها الفعل حقيقة وانما تستند الى الفاعل **قوله** وانما كان هذا التقييد موجبا الخ هذا اشارة الى جواب سؤال
المعقول كون التقييد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا فيه فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب

ان المذكور ههنا ليس بقيد لما قبله في التحقيق بل ازالة للتقييد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن لما
ولانه قيد لطيفه على كفاية التغاير الاعتباري نوع مخالفة تندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتامل قوله
فالاول النفس الفلكية قال الشارح في حواشي التجريد الاختيار القول بان الذي يكون مبدأ الفعل في الاجرام الفلكية
الفلكية مما لا دليل عليه وكذا [illegible] بين الاقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا
عقليا كما في انحصار العناصر قوله وما في معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة للافيون و
المسخنة للفرفيون وكالالوان والبرودة كما مر قوله مجاز متعلق في المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا بقوله ايراد
عليه ما خبره عن ذلك القول ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر قوله التي يجب
مقارنتها لعدم المراد قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام بزعمهم ولعله الحكماء
قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل
من القادر كما هو الظاهر وسيجيء في مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي
الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكره ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق
القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس الامكان بالمعنى الذي ذكره قلت هذا مشترك
الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي مطلقا لا الامكان
الذي يقابل العدم والجواب على تقدير تسليم [illegible] الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان المجاز في قوله هو
الامكان الذاتي اضافي بجزئية قوله المقابل للفعل فتامل قوله قد يكون الامر كذلك في مثال السواد فاصل
الفرق بين المثالين ان الاسود من حيث تغيره فانه يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا فسدت صورته
النوعية الداخلة في قوامه فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم
لو اريد بالهواء هيولاه مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا بان يصير
ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى الماهية وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي
قوله وهذا التكرار لما ذكروا ولا فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المحشي عليه واما لو حمل قوله
اولا والمراد ههنا صفات المراد في هذا المحل بالقدرة التي اطلق عليها القوة صفتها وحمل قوله ثانيا وقد يقال
في العرف للقدرة نفسها انها قد تطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله في العرف يابى عن
حمل القدرة في كلامه الثاني على نفسها اذ اطلاق القوة في العرف على صفة القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار
في ايضا لانا نحمل القدرة في كلامه السابق على نفسها لا على صفتها وفي الثاني على صفتها فتامل قوله في
المباحث المشرقية تعليلا وتقوية لكون الامر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها [illegible] القدرة للقوة
قوله ما عزاه بعضهم في [illegible] المشهور في الصنف في قوة نزوة لانها هي الفعل الصادر واني النفسه [illegible] منها
قوله بين الجائزة رجل جريز بالضم بين الجائزة اي [illegible] وهو التزيد ايضا وهي مومياء قوله فان قلت

لا يتصور فيه ذلك قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد [illegible]
قوله تخصيصه الدنيوي لذكر تحته الدين في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لانها حالية تختص بذوات الانفس
من الاجسام العنصرية اذ قد يسبقان الاختصاص المعتبر فيها الفلك بالقياس الى النبات بل لان الصفات التابعة به في
ليس من قبيل الاوصاف كما سبق قوله او منفعة او شاكلة فان قلت سمي ان اللذة ادراك الملائم فظاهر ان
تحصل اللذة موجودة في جميع الصور الثلث فلا ينبغي جعل قولنا او منفعة او شاكلة فيما تقدم من لذة قلت المراد
باللذة ههنا معناها اللغوي فانه شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون
العقلي قوله وقد يقال دوام الشيء انه متعذر فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير
ازلية اصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن ان يقال دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد في الامس الدوام بالنسبة
الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على هذا وايضا يمكن ان يتجه مثله في نفس العدم ايضا قوله فالواو لا بد
ان يكون فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلوة ينبغي ان لا يكون قادرا فان كان يقولوا بان الصلوة مقدورة حال كونه متروكة
او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرة العبد او قدرتين بضدين معا فرقوا ان المقدور لا بد ان
يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يقتضي اما اجتماع ضدين وهو محال وان كان الثاني فالصلوة غير مقدورة لفاعل شرط
الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين في الترك مقدورين متقابل
على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر قوله في تفسير ما عدا الترك وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض قوله يدركها
من نفسه الاقرب ان من يعقلها كما في قوله في اربع ما ذا خلقوا [illegible] الاصل قوله وقيل اللذة ادراك الملائم قائله
ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وذكر ايضا في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان لذة كل منها بما يوافقها وملائمها هو الخير واللذة التي تخصها
وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من هذا الكتاب
سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما وهن ان كان حصول الادراك مع الخروج عن
الحالة الغير الطبيعية بعرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب ادراك حصول
الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه انه لما جعل الادراك سببا للذة وجب ان يكون مغايرا للذة
لان الشيء لا يكون سببا لنفسه فبين كلاميه تدافع على ان في التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملائم بل
ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به في الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي اعني اللحوق
والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرح بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور
في التعريف بمعناه اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملائم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن سوق الكلام
في الاشارات لا يفيد النيل في التعريف الثاني هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك
لان النيل المذكور في تعريفه بمعنى الاصابة والوصول كما في الاشارات [illegible] التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بمجرد الادراك

والنيل لان صدق احدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتبين ان الموقوف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل
الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون اللذة في ماهية واحدة وحده منفية تحت الواو في
التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مع نيل للنيل فالمميز هو المجامعة مع النيل قال الشارح فان قلت هو حسبي التجربة برافقة كما ذكر
فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل الحسنات وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه لهما النفاذ ولا نيل فهنا هناك تخيل
اللذة بتخيل النيل ولعل مراده بها لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية المتلذذة بكمال الطيب وشرب مشروب مرغوب
فيه والا فيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المحصورة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة قوله
والملايم هو كمال الشيء الخاص به يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لائقا به اولا ويطلق اخرى
على المقيد بالمناسبة وهو المراد ههنا فذلك الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له قوله
كما للتكيف الهدا اشارة للملايم كما صرح به بعض الفضلاء الا ان الادراك الكمال الذي هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات
بايانه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك
لذة وادراك للملايم كما ادراك صفاتية الاشياء ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة قوله للقوة
الغضبية اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان المتلذذ والمدرك للملايم انما هو النفس في ههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر
في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها
بخلاف النظر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس تلتذ وتتألم بذلك وكذا الحال في الاذن واما تألم العين بالضوء والاذن
بالصوت الشديد فليس ما هو من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيهما الم لمسي وكذا يحدث بزواله
ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع ان تفسير اللذة بانها ادراك الملايم الكمال
عند الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك
الكمال مع النيل وفيه بان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة للامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة
لا نفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان للقوة
الحسية كمالات مؤثرة عندها فنيلها وتدركها بهذه الحيثية فتلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة حدوث هذه الالوان
الحسنة والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة مثل تناول اللحم الا ان
يحمل على المسامحة تلتذ قوله كما يدرك الكريه اي شرب الدواء الكريه فانه الكمال اي الصحة للشيء قوله لم يثبت بالبرهان
ولهذا انبادر الظاهر ان اللذة والتألم في النفس عند ادراكهما الملايم لها او بسبب قواها قوله وكذا الحال فيما بين الالم
وادراك المنافي قال الامام والاقرب ان الالم سبب نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي قوله فلعل ادراكه ما لا يلائم فيه
قوله فانه يدرك بالوجدان الخ وكذا قال لعل وكانه بنى الوجه الاول على ان وجدانية الوجه لا تستلزم بداهة الماهية
اصلا قوله والفضا تصور الكنه الخ هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهية ان لا تحتاج الى بيان

بالمكنة قوله ويمانية على انه النور الشارح يدل على ان قول المص ما يوجب مبدأ وما يمنعه خبره قدم عليه ولا يخفى
من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث
ما يوجب وما يمنعه خبر المبتدأ قوله بلا شوق اليه والفضا قد يحصل للانسان الم من غير لذة كما في حصول القلعة على
التدريج وفي ورود المستلذات من المطعوم والروائح ونحو ذلك على من له غاية الشوق فيه قد يعرف الخلو من الشعور والالتفات
قوله وقد يقال الخ فان قلت مقصود المص من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقا اي التفصيلي والاجمالي بان لم يحصل بالبال
فقط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره الشارح في المقاصد فلا يرد هذا النقل قلت هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالي بشيء
من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور في ضمن جزئياتها كافيا وتلك اللذات بحسب حصول
الجزئيات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع كتابا جليلا في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة كتاب آخر دونه قلت لا يلزم
ما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال بالبال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة كتاب لا يبلغ
من مرتبة الكمال ثم ربع فتامل قوله فان من يقطع له العضو يجد بان قطع العضو سريعا بآلة في غاية الحدة ان كان مع
التفات النفس والشعور فلا نسلم عدم الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الادراك ان من
انغرف فكره الى امر اهم شريف كالتامل في مسئلة علمية او حسي كالتعب الشطرنج واشباهما ربما لا يدرك الم الجرح والقطع
وانت خبير بان التمسك في نفي الالم التجربة قوله وهو عدمي فلا يجوز اجيب بان التفرق سبب عدم الاتصال بل يحوله
بعض الاجزاء عن البعض غاية ما في الباب يلزمه عدم الاتصال ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتحقق امر في الخارج ويكون
ذلك الالم بسبب هذا الانعدام موجبا لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر
العدمي يجوز ان يكون جزء اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون موجبا قوله بان التغذية بداخلة الغذاء بجميع
الاجزاء اي جميع الاجزاء المتفرقة فلا نافيه قول الشارح لما في اجزاء المتغذي على انه قيده بنبذ في اكثر الاوقات وقد يكون
عن هذا وعن قوله فان من عرف بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون
سيرورة ما بمنزلة تتخلف عنه للسبب بنفسه قوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة
العضو انما تدرك الم تفرق التفرق لم يدرك حاسة عضو آخر لذلك فتامل قوله كما ان التفرق الخ فان قلت
العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعته كما
الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المتصفة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص للحاصل لما بقي وموضع القطع يمكن حصول
تلك المزاج المعتدل بعد الشير اولا بل ان لا يحس بالالم لاستقرار المزاج السيء فيه تامل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو
عن مناقشة فتامل قوله هو سوء المزاج المختلف لكن الشرط فيه سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا او باردا
لا رطبا ولا يابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد
يكون مؤلما بالعرض لانه قد يتبعه تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث اما اولا فلانه ذكر في بحث المزاج
ان كلا من الكيفيات الاربعة فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل

اليبوسة بسبب لنوق الانفصال فيلين بسبب الدفع من غير تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على انه اليابس المجسم
كما قال به الشيخ في فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور وما قيل انه في مباحث النفس منه واما ما قيل ان
الرطوبة ايضا قد تستتبع اللين بواسطة التحديد اللازم بكثرة الرطوبة المحدودة بالمكان اوسع وقد يجاب عنه بان هذا انما ذلك
انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها قوله يوم لسنة التقوب يمكن ان يجاب
التقوب بتسمية المبرحة بزرق ثم تجا بزتونيت وقوله جرم ابرته ولا يدل على ان هذا اللين الحاصل من المجموع اوبا من
تنزيل الابرة ولا ان تبين جراحة ابلابها النفس من ايلام نفس اللسعة قوله ما وان صاحب النفس الغضب الاحمر
ان تنزو الابل الابدعا وتدعه يوما كذلك في الحمى والدق ايضا نوع من الحمى وتنبيه منهم من كلامه قوله ولعا لمنية فان
الاحساس شرط هذا ايضا ظاهره مخالف لما في بحث الح الا من ان الحد للحسين اذا كان الاسرع انفعالا من الحار مثلا
ولد ذلك على ان في الاسرع كيفية يفعلها المؤثر الخارجي في النائر فيه مثلا في التوقيف قوله كصحة الناقة لنه
مرضه لكنها مثل تصيبا نفسها وكذلك لنه تنوما مثل الحكم للوقا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة والجمع نقه قوله
وصحة النبات ايضا قال في شرح المقاصد هذا السبب مستقيم لان الحالة والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد
بالانفس ما هو اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار في اول مباحث الكيفيات النفسانية
الى تعميم الانفس والله اعلم قوله قاطيغورياس اي المقولات العشر قوله حيث قال الصحة فيه ليس مراد
تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان قوله وليس شيء منهما من الكيفيات
النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث
المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهري قوله وانتقض الفص من بهما
واعتذر الابهري عنه بانه لم يورد الامور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا
واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام قوله فظاهر انه عدمي فيه الظاهر انه ان اريد به تفرق الاتصال الذي
المصدري فهو انفصال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلة و
قد يجاب بان الصحة مبدأ فاعل والموضوع قابل ولفظ منه في قوله من الموضوع له معنى في كما في قوله تعالى
اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة في الموضوع سالمة قوله والصحة في البدن
غير محسوسة لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور قوله والاظهر
ان يقال انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدأها في وقت
المرض وليس بتعيين قوله فلا واسطة بينهما قيل عدم الواسطة مبني على ان يجعل لفظ الافعال في تعريف
الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفي حاشية اللهم الا ان يجعل في كليهما للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا يكون
ان يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم قوله مع اعتبارات يسمى لو معتبر اورده على

الفصل الثالث في الكيفيات المختصة بالكميات

143

ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان الالوان من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة
منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع وما ليس ذلك النوع لا يندرج في احدهما واجيب بان
هذا مبني على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين
كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام في الكيفية المزدوجة فكيف يعد الخلقة المركبة من كيفيتين مما كان
فيه قسمين حوله وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف واما مع غير ما كالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة على هذا
التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها منها فالانسب لكلام المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات
المختصة بالكميات لكنه في الانواع الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم ان
كلامهم مترددة في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب
الى جعلها نوعا على حدة قوله كالخلقة فانها لا التخيل على زعم القوم والا فيلزم الآن ان الكلام في جزئيها حاصلة الاولى
هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم قوله اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث
قالوا عروض الالوان للسطوح انما هو اولا وبالذات وللغير بواسطتها قوله فانها هيئة احاطة الخ قيل يسبب
في هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الفصلين
يخرجه او لا يطلق الضلع على شيء من قوسي القوسين فيه تأمل قوله تلخيصه ان الزاوية الخ وعلى هذا فالزاوية
المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من جزائه بحدا قوله بالتضعيف مرتين اراد به ان يضعف
مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول لان المراد على ما دل مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما
تبطل اذا اضعف على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى قوله اذا اضعف مرارا كثيرة انما وبه ما فوق الواحد اولى فانه
التي هي اكبر من نصف القائمة اذا اضعفت مرتين تبطل ما ذكره كما لا يخفى على المتأمل قوله والعبارة الظاهرة ان يقال
وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل
يحدث من حركة خط على نفسه فالاشمل عبارة المسطح لاوجه لتقييده بمتوازي الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص
الضلعين بالذكر فيما له اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشرح تتناول المربع مثلا سيما انه لا يحصل منه العطوانة
مستديرة ينبغي ان يقيد الاضلاع بالاربعة قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية فيه هذا مبني على ان
الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة
بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق
عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث
كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا في اللون والاستقامة والانحناء وغيرها من
الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قوله لزم النسبي في الامور الموجودة قبيل الاشكال هذا النسبي
باعتبارية فرضية بل حقيقية لما تحقق في محالها في الخارج [illegible] نفس الامر فيلزم النسبي في الاعتبار [illegible] وانه

الفصل الرابع في النسب

باطل كان في الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجري في الموجودات باتفاق الفريقين
اما الخلاف في الشرط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجري ههنا والا فيقتضي خلو هذه النسب عن الوجود والعدم
لجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه قوله ليس ثالث بل رابع ايضا القسم الثالث بالنظر الى التقسيم و
الرابع بالنظر الى التاخر قوله مما نعلمه ضرورة ان حمل الفرق على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود
الامور النسبية من حيث هي نسبة بوجود الفوقية المقابلة لها من حيث خصوصها فدعوى الفرق بينهما ذكر لا ينافي القول
بالاحتياج للاختلاف في العنوان قوله ولمن يقول به اورد عليه ان دليل الكل على تقدير تمامه يدل على وجود تلك
النسب ايضا او بطلان اتصاف الحق بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته لا غيره تلك امور حاصلة من غير فرض فارض
واعتبار معتبر فتخصيصه بالذكر اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان قوله فيقتضي انما افاده الظاهر انه لا دخل له
في المقصود قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة اه وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير التحقيق ان الاين لو كان
موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد
يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر بالتحيز ورد بان الثابت للجواهر هو الكائن
اصالة واما الاين التبعي فيلزم بثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام الوصف بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز
وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الحيز والالتزام
قيام الوصف بالوصف وهم لا يقولون به وبزيادة الاين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب ثبوتا فتأمل في الوجود
لكنه جوابه في [illegible] ولا تحقق تسلسل قوله لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول فيه بحث لانه ان اريد
ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لخصوص
هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان اريد انها مع قيامها به علة له وهو لطف اذ الظاهر
ان علية الكون للكائنية مشروطة بقيامه بالكائن فيتحد الدور واحتج الى الجواب الآخر قوله وهو غير
وارد اذ لا ثالث قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد اذا تأملت فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء
على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كما مر وانت خبير بانه تعسف ثم الحق لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم
بمراده قوله اختيار الشق الاول اما و بالشين وفي الترديد الذي نقله اه من لباب الاربعين واراد با
لشق الثاني المذكور ما ذكره المص بقوله وقد يقال الا قوله فنحن لا نسلم ان حصول الكيف وكذا ان نسبة الكائن
الى الكائنية سواء الكل لنسبة الى الاكوان والنزوح فلما يحتاج في اختصاصه بكائنية مخصوصة الى علة مخصوصة
كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فثبت ما قوله الا ان كان مسبوقا بحصول
في ذلك الحيز انا وبالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فالظاهر اذ كل من حيزا ما حيز ثم منه الى الحيز
الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بحصوله في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد
الحركة يصدق على الحصول الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك

الحيز ايضا ولو قال ان الحصول حصول سابق في حيز آخر والا فسكون لكان اظهر قوله فالسكون حصول ثان في حيز اول
اولية للجسم في السكون لا يلزم ان يكون مقتضيا بل قد يكون متقدرا بالمكان كالساكن الذي لا يتحول قطعا فلا يجعل في حيز
ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق حصول ثان واعلم ان بعض
المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين في مكان واحد ورد عليه
بانه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على
وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من يقول بتمايز الاعراض مطلقا فاختار
الاكثرون ما ذكره المص من ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول
بتمايز الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ
والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا بالفصول المنوعة
قوله فهو لانهم لم يعتبروا في السكون اللبث وعلى هذا لا ينتهي ما ذكره في طرف الحصر بل لا بد ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصول
في حيز آخر فحركة والا فسكون قوله فيلزم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار اللبث [illegible]
يكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة المنفردة
من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز
الاول وهكذا في الحيز الثاني فيصح التوزيع المذكور كما لا يخفى قوله فان احد الضدين لا يكون جزء الآخر قيل هذا
كلام مشهور منهم وليس لهم دليل عليه كيف والبلقة ضد السواد والبياض مع انها تتركب منهما وقد سبق ما فيه فتذكر
قوله وذلك لان الخروج عن الحيز ان بقي عليه على الدخول في غيره هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة
ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر بلا فصل يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل
على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء
الحركة فما ذا التحقيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع
والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات
متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام
الى تامل وانما عدم تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى قوله وايضا يلزمهم ان يكون
اول الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني و
الكون الآخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد
لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول قوله الا ان يغير الحركة قيل فكذا عدم الانفصال
بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصل الكلام الزامي لمن يقول
بتماثل الحصولين وبان يكون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه الجواب المذكور قوله ولا يكفي

اي ما من كونها فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالانفصال فيكفي ما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني
حركة قوله وهو مردود بانهم يدعون فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المص وهي لا يكون للحركة بجميع
سكنات ان الكون الثاني سكون وليس جزء الحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله وهي لا يكون للحركة بجميع سكنات
ان لزوم كون الحركة بجميع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لمذهبهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني
سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما حققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المبني اما ببطلان التماثل
كما نقل من الآمدي او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون للحركة بجميع سكنات مع اعترافهم
بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب المذكور لا يتأتى من جانبهم وهذا الكلام حق لا يرد
عليه قوله وهو مردود وغاية ما في الباب ان يكون في البيان ادنى مسامحة فتدبر قوله وليس جزء الحركة اصلا
الظاهر ان ذلك انما هو اذا انعدم الحاصل في الآن الثاني والا فاذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه
والعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم قوله متفاوتة في مراتب البعد
يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد البيان وان جاز توجيهه بارادة
كل منهما قوله وسيجيء ان المجاورة بمعنى الاجتماع قد يقال المجاورة التي ذكرت بعد اريد بها معنى آخر غير الذي
اريد بها ههنا ولذا فسرها بقوله اي الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة
قوله والا لم يكن واحدا حقيقيا قد سبق في بحث الجوهر دفعه ولذا لم يتعرض له قوله وجوده ضروري يشهد به
الحس شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يحكم بضرورة في الالوان والاضواء
على المشهور قوله على معنى انه اي لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية ليكون آخر كما هو المتبادر من
البيان والا لزم ان لا يكون الكون الثاني في المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق قوله فاتفقوا على
حركة الجواهر الظاهرة اما وباتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون بكون
بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على ان الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا
كما لا يخفى قوله فلا يكون وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له قوله فانه متحركا
يفارق بعضها الى آخره فهو متحرك لانه يفارق البعض ... مفارقة للمجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر
غاية ما في الباب ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات اذا لم يشترط في
الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجيء تفصيله في اواخر مباحث الاين على راي الحكماء
قوله قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر في مكانه اراد بالمكان البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا
يتحرك قوله وقسم لا يزول بعينه فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدا الانفكاك في المتحرك ومكانه ايضا بان يزول
المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر قوله لانه نزاع في التسمية قال في شرح المقاصد وما ذكر في

المواقف

145

في المواقف من ان هذا النزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه
هنا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعل اسما لذلك والا لما كان طلبه من المسائل العلمية والانسب لان علم
بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة او ما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذواتها
بعد تصورها لا باطنفة حتى يحكم بان ههنا ما جزء وذاك في حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن قوله هذا
من لزوم تجزيه قد يقال النزاع لا لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لستة اذ ملاقاة كل منها للآخر ببعضه لا كله لانه
ان انطبق احدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعا لم يحصل منها جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول ظاهر فلينا
منع ذلك التسبق والتزم الثاني قوله فان الحس يشهد اي الحس الحسي الى عقل بواسطة احساس التلاقي
بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لانه احس ملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر
قوله التاليف والمماسة غير التجاور فيه بحث اولا ونبه على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدم
كل منها دون الآخر فالصواب ان يكون ذلك لانكار المعنى كما قال الاستاذ ابو اسحق ويبطل هذا صيرا الى ان الامر
عن ه بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده قوله قال الشيخ المجاورة واحد فيه بحث لان
الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر تجاور كل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة في
ان كلا منها يبقى بعد انتفاء جزء من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم بحت قوله اي المماسات
الست تعينه اي ارجع الضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن التاليف اشارة الى عدم الفرق بين التاليف
والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مختصا في تخصيصه بحيزه الى كونه مخصصا
به وهو بعد الانضمام متحقق به فكان منشأ الالوان تخصصه به ومن مذهب الشيخ ان المماسة مماثلة للكون
المخصص بالحيز جاز الا ... كما علم مما سبق والحكم الذي يوجد لا يوجد خلافه ولهذا امتنع ان يكون القدرة
والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته له مع ان القدرة لا توجب كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك
العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا مريدا كذا في ابكار الافكار قوله اي فيما اذا احاط بجوهر احد الا لم يحصل ههنا
اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن فيحمل هذا الا ان قوله وقيل هنا يابسان
مانع عنه ولانه يلغو هذا التوزيع على الشيخ قوله فهنا تاليف واحد لانه ما صرح به اولا قوله والكون المتجدد وانه بعد
زوال الانضمام سمي مباينة اطلاق التجدد وان كان مذهبا ان الكون الحاصل بذلك الجوهر بعد المماسة
هو الكون الذي حصل له قبلها بعينه باعتبار تجدده والاعتبار والمقارنة المصحح لتسميته مباينة او باعتبار تجدد الامثال فلا
ينافي الوصف بحسب الوقت وبهذا يظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وان كان
مذهبه ان المجاورة ايضا هي الكون الاول قوله من عدم النشر اذ البنية المخصوصة عدم الشرط الذي البنية المخصوصة
انما يرد على قول مذهب الشافعي من الحق بناء على ان الاصل عدم نسبة الاكوان فلم يبدع ضرورة الى القول بالتعدد
لا بمجرد ان ثم البنية المخصوصة او لو الشرط وهي مختلف في تلك الاحوال تعددت الاكوان ايضا فرون واما

واما اذا لم ينتقل لم يلزم التعدد لان الجزء الذي فارقه قد تركب جاز قيامه بجوهر فرد قوله ومن اشتباه ان يكون الجوهر فلا يبطل الجواهر المتدارجة ولا مماستها ومجاورتها حكم الجوهر الاول اعني كونه الاول المسبب سكونها قوله قال الامدي فكونه هذا بناء من الشيخ على ان المماسة جزء الكون فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الامدي في النقد الثامن الذي عقده لبيان بقية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا من الاشاعرة واي اسحق فقوله الشيخ قال الامدي هذا بناء من الشيخ محل نظر وتامل اذ الظاهر من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا في الابكار وبناء على الظاهر من ميلهما فيما ذكر فاحدهما تتمة للكلام الاخر هو تتمة للكلام الاخر ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله او اقعد المقام لجوهر البعيد الا بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا قوله والمثلان ضدان اي كالضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الامدي ايضا قوله فان لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم ... ذكروا اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن ما كان فيه منافية ظاهرة في ان السكون ليس هو الكون المستمر ... اورد قوله وبالجملة فليس هذا حاصل ما ذكروا اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه اخر قوله لوجوب ذلك لطبعه والا كان السكون الثاني اقوى من الاعتماد والتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع استحالة بقاء السكون ان يخلق الله تعالى في طبع الثقيل الهاوي سكونا باقيا يكون به لبثه في الهواء الكثير بالسكنات المتجددة قوله النزفة بين الاثنين فانه في انجذار الاقطار ونحولها تجدد على نحو الجباب المانع ان يكون على اصلك ما نجده الناظر من النزفة راجعا الى الخلاف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة انفصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلك ان يخلق احوال الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه او ان يكون ما نجده من النزفة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا فاسد على اصول المعتزلة ولا محيص عنه قوله ومنعه ابو هاشم قال الامدي في اي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التي فيهما قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابي هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او بناء على انه ذهب الى ان الكون المخصوص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما في ... قوله لرؤي الصفحتان معا وليس كذلك او لا يدرك الصفحة الثانية قوله مختلف باختلاف الاشكال الباء بمعنى في اي يختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف ... بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه اخر كلامه قوله في مباحث الاين على راي الحكماء فظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على راي الحكماء وليس كذلك بل هي عند المتكلمين القائلين بانها الكون في الحيز الثاني او الكون الاول في الحيز الثاني من مقولة الاين واما عند الحكماء فقيل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل

على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل واما تفسيرها بانها كمال اول الخ فلا يظهر منها انها من اي المقولات عند هذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على راي الحكماء متعلق بالمباحث لا بالاين فالاين بنفسه على رايئنا والمباحث على راي الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث هم الحركة في الكم وفي الكيف وليس شيء منها ابتناء على راي المتكلمين بل هم لا يقولون بها كما سيجيء هذا واعلم ان البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع للتحصيل فالتعريف ليس منها بل هو من المبادي التصورية اللهم الا ان يعتبر الحكم الضمني قوله فهو اما بالفعل من جميع الوجوه كالعقول على رايهم اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد لكل شيء من اوصاف اضافية لم يكن متصفا بها قبل الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه وقد يجاب عن الاول بان التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني بان الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية لكان كونه بالقوة من الاعتباريات ايضا فلا ينتهي قولهم الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة بالقوة وكذا قوله ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما هو المبحث بالتزام كونه بالقوة فيما هو من الاعتباريات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد والوجود فيه بالنسبة الى المقبول فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوز ان يكون للمعقول بالقوة لم يظهر ... ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية ... فتامل قوله اي الموقوف بالحركة ... في قوله حركة بالفعل قوله في مكانه او على حالة الاول في الحركة الاينية والثاني في غيرها قوله اي من الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان التعريف متناول لصورة الاجسام ولسبب عندهم كمالات فقط بخلاف صورها الجسمية والنوعية ثم يقصر سبق الشوق بالنظر الى الصورة الجسمية والنوعية السهل ولو بالنسبة الى نوعها بخلاف نقوده بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح قوله وليس شيء من باب الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل قلت التحقيق ان الاستعدادات سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل فيثبت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل او لا تعلق له بالطلب اما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التادي الى الغير وطلبه وبالجملة فالامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث ان حقيقتها التادي فليتامل قوله وثانيهما انها يتعين بثبوت هذه الخصوصية للحركة على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلان الحركة تتقدم ان الوصول بلا شبهة وذلك الان طرف زمان الحركة فيتم زمان الحركة بتحرك مع انه لا حركة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما لا ... فهذا البحث ان اورده بالنظر الى المجموع للحركة ... في مجموع الزمان لم يرد اذ لا انعطاف بالمجموع في وقت ما كما سيجيء في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من

الحركة واقعة في جزء من الزمان لم يبق ايضا او لابد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة
بالقوة فكان المتحرك حاصلا في المنتهى وما لا حركة كما يظهر بادنى تامل قوله واما في الثاني فلشبهها لاجزاء الزمان المتقدم والمتأخر
وان لم يكن كما لا للجسم اذ ليس متوقفا على كمال للحركة لانه مقدارها قائم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة ايضا
فبوجود الزمان اذ ليس حصول الشيء بالقوة لا بالفعل لانا نقول لا وجه لاعتبارها فيها اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها
هي التأدي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة او لا دخل للحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الحركة
عند خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان ليس الا هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه
مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها كما لها بعينه بالقوة كما يدل عليه
قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق في الزمان لان كماله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم بها والجزء الذي هو
بالقوة من الزمان ليس كمال الحركة الاولى لانها تنتفي بانتفاء الزمان بل حركة اخرى فليتأمل قوله وقد اجيب عنه
بان ما اورده الخ فيه ان هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان
يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجه الخفي اسمه هي اخفى من المعرف
بالوجه الجلي لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما
ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل ما ذكر الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض
لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى في حيز المنع واما الجواب الذي ذكره ثم فلا يخفى ما فيه من التعسف قوله
فيلزم الدور قد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي اعم مما هو فارسطو
فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام قوله وهذه اشارة الى ما ذكرنا الا ان المراد بالكيفية فلا يلزم كون
الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما توهم عبارة المتن قوله اللذين لك في اشارة الى دفع الاعتراض
بان المبدأ والمنتهى ليس الا مبدأ الحركة ومنتهاها فيكون في تعريف الحركة بهما نظر لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لا يتحقق
الحركة بمعنى التوسط الا في الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد من المسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازا والاقرب ان يقال
بدل قوله لك في لما وقع فيه الحركة هنا وقد اعترض عليه بان المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة
المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى بالفعل وان اريد بهما
ما هو اعم من القوة والفعل فاشتماله ذلك يقتضي اجتنابه في التعريفات ولكن ان نختار الشق الثالث ونمنع لزوم اجتناب
مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدأ والمنتهى بالفعل كما لا يخفى
واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في مبحث الزمان فمن اراد الاطلاع فليطلب ثمة قوله مردود بان هذه
الامور لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى ما مر في الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه او المذكور فيما تقدم
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ونسبيها بسبب تصورات اولية لان الآن والتعليق والسبقية امور جلية
فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان يكون الآن

147

بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقف الشيء على نفسه ولا مستلزما له اذ الحركة
بمعنى القطع يتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال ولا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور اصلا
فتأمل قوله يستلزم من اول المسافة الى آخرها فيه بحث لان المفهوم من كلامه هنا وما سيذكره ان تعدد المحرك لا يقتضي تشخص
الحركة هو ان محركا اذا حرك جسما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحدة شخصية اذ لا انقطاع
لها فيه قبل انقطاع الحركة فسواء قيل علة الحركة هناك هي الطبيعة او قوة مستفادة من الكاسر كما سيصرح به والقول بالتعدد
منها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من الكاسر
فليتأمل حق التأمل قوله وذلك للحصول امر غير منقسم قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم
مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب بان عدم وجود
الآن لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقها على الآن في الوجود عندهم فتأمل قوله وليس
هناك توسط بهذا التفسير يعني ان المراد من نفي الحركة بمعنى التوسط عن آن الطرفين انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوتها
ولا توسط اصلا لا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الطرفين يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان تتعين
عدة اجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الآخر ويتحرك من المبدأ الى المنتهى قوله والا كانت المسافة مركبة من اجزاء
لا تتجزى للزوم تركيب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال الثاني على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من
ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد وانما يلزم ذلك ان لو كان طولها عرضا ليس بذلك اللزوم من خصوص الشكل
كما اشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير ثبات الانقطاع مثلا اذا وصل الى ثالثة ينقطع
حركته نقطة فلا بد ان ينطبق من الجوهر ايضا جزء غير منقسم وفيه تأمل فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير الثبات
ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال الجزء في التقدير يقتضي ان لا يكون الا بالانطباق بالكلية ولا يلزم كونه ذا
مقدار يوجد ما كان نقض عليه الرئيس فليتأمل قوله فلا يوجد هناك امر ممتد او لو وجد نسبة في زمان وجوده قوله
وبعبارة اخرى ان قد يناقش بان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤداهما مؤدى قوله اذ عند الحصول
الاول ليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك لما الجزء
الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة فقبل الحركة بمعنى القطع توجد في زمان
بجملته آنات آن الحصول في المبدأ وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى
لا حال الوصول لما ذكره آنفا ولا بعده وهو ظاهر قلت ان اردت بذلك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول
الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن
الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وانت خبير بان قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد الخ يدفعه قوله فاذا لها
ارتسام نسبة الخ قال الشارح في حواشيه حكم الذهن بتصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى آخرها في الذهن بوجهين
احدهما ان يقال ان احد كل الصورتين المتصلة بالاخرى يحصل امر ممتد منهما شبه اتصال الماء بالماء ويصير ذلك امرا

مثلا او اهداوا ثانيا ان يقال حصولها معا علة لحصول الاشتداد قوله ان عدم هذا الاشتداد ملتبس
فيه اشتداد وضعفا قيل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم هو السابق فلا محذور وجوابه ان اللازم ههنا
ان يبقى الموضوع متشخصا كما يشاهد من قولهم بعينها وقوله يتغير من حال الى حال اذ لا شك ان لزوم بقاء الموضوع بعينه الى الى
اي في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل الانواع مناف له قطعا قوله والمتوسط خلافه قيل لانه لزوم خلاف
المتوسط او منع الحركة في المقولة على النحو المذكور ان يكون تبني المقولة فيه بعينها ومتغيرا من حال الى حال وهذا المعنى
متحقق في الصورة الثالثة فيلتبس فيها اطلاق المتوسط وجوابه ان المراد من المتوسط هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر
منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله بقاء في هذا الفرض قوله والصواب
ان معنى وقوعها سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين ويستشكل عليه هناك ان شاء الله تعالى قوله وايضا فالبرودة
الخ وايضا فالآنية اذا امليت ولم تزل السها واغليت فبعد الغليان يتصدع الآنية وما ذلك لان الغليان يفيد تخلخلا
في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فيتصدع قوله او ما وبطء بريء وعلى ما ذكره الملخص انه ينبغي ان لو كتبت على
الماء الحار بدفعها لعدم البرد الموجب للتكاثف ما ورد اشار الى المحقق قوله او ما وبطء بريء وفعا للسؤال عن اصل المسئلة
قوله متساو ونسبته الى المقادير كلها ان قيل يراد هم بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها اذ لا مقدار لها متشخصا في نفسها
فلا يتأتى ان يختص بدرجة من درجات المقادير قلنا معنى الافتقار الهيولى اذا لم تتخصص مقدارا متشخصا في نفسها لكونه
نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة المتخصصة بها متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عنده فيضطر الى
القول بان صورته النوعية مانعة قوله فنبه عليهم اولا بدفع ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن
مقداره يكون لا محالة بتأثير قاسر يكون للقسر حد لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز
قابلية الفلك حالة الانفصال لمقدار كلية الجسم مع استحالتها لانفصالها بالفعل بذلك المقدار ولا يندفع في هذه القابلية
التي اوجب بطلانها وجود المانع عن نفس الانفصال هذا وقد يقال في الجواب نعم يجوز ان يكون للطبائع حد
من المقدار لا يتجاوز زوال شأو ونسبتها لا اختصاص تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا فافهم قوله اذ لا يزداد الطول
الخ هذا بان السمن قد يعم جميع الاعضاء حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار
اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجيء النمو
في الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد في الاجزاء اللحمية وهو يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر السمن ازديادا في
الاجزاء في الطول ايضا ام لا اذ ليس الاول بازدياد في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام فافهم قوله فالصواب
ما قاله المجيب فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بالمقدار الثاني جزء المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالفرض
فلم يكن المتقدر بالمقدارين في حالتين واحدا فلم يكن هناك حركة في المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه
متقدرا بالمقدارين في زمانين اولا يرد ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئا واحدا متصلا في نفسه
كما عند بطش والشيخ فيه حركة في المقدار اصلا قوله اوينتقل برده في بعض النسخ بدل ما صيغة المضارع وبرده فاعله

ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف اي عنده وفي بعضها بجهة تبقى على ان الفعل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله
ومعطوف على نحوه ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الهوائية كامنة في البارد
التي تلتصق على الاواني حيث لا تدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر يسبب انعكاس الاشعة
المستحقة مائلا الى الاواني قوله وهذه الاقوال ايضا باطلة يبطل الاول بما هذا الاناء وعلى حاله والثاني بلزوم الخلاء
الى انتقال الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته او مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء
لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وقع تبعيد بطلان البقي قوله اما عادوه واما
بحرية على سبيل منع الخلو قوله فيبطل بالتامل لا يخفى ان الاجزاء الزمنية مختلفة الذوات في نفس الامر وان كان وصف
الحركة بالفرض لعدم المنفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها بالحركة منها ويؤيده ان الطبيعيين اتفقوا
على ان في الفلك مبدأ ميل مستدير بان اجزاءه الزمنية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بطرف الحركة من
العكس فيبدل لاحيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله قوله فان قلت
اذا كان كل واحد من اجزاء مستويا على القول الثاني الانتزاع في ان الفلكين لا يتحركان اصلا وعدم الاشتداد الشديد
اثر ما قوله واما الكواكب وكذا الافلاك المتدويرات قوله وان كانت له ايون متعددة فاما ان تكون متساوية وايضا فلك
الايون اما غير متناهية فيبطل الانحصار بين حاصرين واما متناهية فيبطل بلزوم تناهي اجزاء المسافة مع انها
بعد عندهم قوله وكذا نقول للحركة في الكيف كيفية واحدة غير قارة الا فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان
كان الواحدة النوعية لم يبق لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بلا لها وان اراد الواحدة الشخصية كما نقل
عنه فيما يأتي من الفعل والقول بان المتحرك في الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى اخرها يأباه الفروق لجعله الاديب
انهم يعدون الحركة من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى الخضرة الى البياض حركة واحدة مع ان اتصاف هذه الامور
بالتشخص بل بالنوع ايضا ضروري وايضا كيف يدعي هذا في الحركة في المبادي التي هي من باب الحركة في
الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي مباين ذاتها في الماهية فالقول بان العلم بالجنس
والفصل كيفية واحدة غير قارة كما هي سائر الكيفيات مما لا يقبل اصلا اللهم الا ان يقال الا تبدلات الواقعة في
في المبادي ليست من قبيل الحركة وما هو المشهور كونها حركة في الكيفيات النفسانية من باب التشبيه الا ان الظاهر
من كلامهم خلافه ولطف ما نقل من انه رجع ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لا شك في تجنب العقل عن
قبول هذا الكلام قوله فيبقى كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى متوسطة اي نوعها من الكيفية كما صرح به الشارح في
حواشي حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعيات ولو فرضا لان اختلاف
سبب الشخص لا يجعله مختلفا نوعا واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الآني ان يكون كونا وفسادا لانها حصول صورة
جوهرية وزوال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر قوله وهذا ايضا انا نتصور اي نقل عنه انه لو كان كلية الفعل
متفرقة على قوله وهذا الكلام معناه ظاهر اي كما ان اختصاص الكل بحيزه لضرورة كذلك اختصاص كل جزء بحيزه

لصورته و هذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تسليم كون المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم
صحة الحدوث كذلك الانشاء وانما يتصور لو كانت الصورة حادثة قوله يكون منحصرا بالصورة حالها على قياس هذه الصورة
اي يكون الجزء من الجسم منحصرا بالصورة اخرى سابقة على هذه الصورة مخالفة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كان حاصلا في
والما فاذا فرضنا ان هذا الجزء من الهواء انما حصل بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة منحصرا بصورة مائية
ومتحيزا في جزء من حيز الماء ثم ذهب الى جزء من حيز الهواء مثلا فلما تبدل صورته المائية صورة هوائية انتقل الى ذلك
الجزء المجاور من حيز الهواء فان لم يبدله باذا كان في ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه منحصرا بصورته مائية اجيب بان
كان قبل ذلك منحصرا بصورة اخرى مخالفة لذلك الحيز على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية قوله فلا يلزم صدق العكس
انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق قوله ينقلب بعضها الى البعض بان يخلع
صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى قوله بحسب ذواتها بل في لوازمها الموصوف في كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء
التشخص فالمراد بالذات هو الطبيعة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى قوله وان لم
يبق نوعه او تشخصه فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة بالكلية وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم
الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة بكيفية وقبول هذه الصورة بكيفية اشد فمع انه السخافة في التحقيق
لم يستقم قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذواتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول فان
عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل قوله لكان الشكل لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع وبقيد وايضا
لو قيل ذلك لم يحتج الى ترتيب الجزاء الى التقييد كما اصنع في كلام المصنف قوله واجيب عنه بان بقاء الموضوع حاصل
الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متنافيتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب
نظر لانه رجوع في المآل الى الدليل الثاني اعني قوله وايضا يعيد الحركة والتنقص ليس الا على الدليل الاول ولكن لو حكم
بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدا الحركة في الدليل الثاني يبني على انتفاء صورة معينة وفي الاول على انتفاء الصور
كلها على ان في الاول تفصيلا وبهذا القدر يصحح قوله وايضا وجها آخر فتامل قوله وعدم سائر الاعراض فيه بحث لان
خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل والاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان
حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك لحصول الاين ثم الجواب
قد تخلو عن الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا قوله ومثل هذا الحال السيال الا فيه بحث
لان الافراد المتبدلة هي الافراد الزمنية لا الحقيقية والآنية والترديد السابق كما تحققه هناك فكل ان المحل باق بتشخصه
لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بتشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفاء المحل قوله وبلي
فيه محال اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول
ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كان الهيولى تابعة للصورة في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار
هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستفادة

بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشير اليه
قوله لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة وبدل ايضا عليه الجواب ثم على قدح الهيولى تشخصها مع حدوث الصور المتعاقبة
بالتشخص في لا تتبدل هويتها بتبدل الصور الشخصية لها فيجوز ان تتحرك في الصورة الشخصية وههنا بحث تقرير
وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصورة
النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقا قوله
ومنقوض بالاين والوضع قد يجاب بان ليس معنى عدم الاستقلال الاضافة بوجود كونها نسبة حتى ينتقض بالاين و
الوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير بان الكلام في ثبوت هذا التبعية قوله تابعة لمعروضها
في التبدل والاستقرار فان العمامة اذا تحركت الى النزول والصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين
قوله وتعليلا بان يقول ان وايضا الدليل المذكور منتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من
السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة
لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيما بينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون ههنا
حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار قوله ليست هي الجسمية اي ليست الجسمية علة تامة للحركة والا لدامت
لها هذا هو الظاهر من الدليل وبه صرح [illegible] حكمة العين وفيه بحث لان العلية باقية مع نفي علية الجسمية هي
للطبيعة مع مقارنتها حالة غير ملائمة والا فخرج الكلام عن سنن الانتظام وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة
ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء قسرا او باع انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة ما
لا يرتفع به مختلف فيه مر قوله والا دامت بدوامها فيه بحث اذ يمتنع بطلان الثاني في الاجسام التي لم يثبت بعد لكونها
فلعلها يكون متحركة ابدا فلا يلزم بطلان الثاني في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان الحركة
ليس للجسمية والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على
ان هذا الدليل مبني على اشتراك الطبيعة بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه
والمفهوم منه ان لا ابتناء في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبني كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة
من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان يكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فينبغي ان يكون مستقيمة
ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بينهما وانت خبير بان
هذا المشهور منقوض بالحركة المستقيمة بالنزول الى الحاصل من حد والى حد قوله فتنقطع الحركة عنده فيه بحث لجواز
ان يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب بلا نهاية بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله
لو لم يكن له مطلوب آخر لا بد لابطاله من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه والمطلق
بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد اشرنا
الى ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان يكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلق

قوله لانا نا بينة هذه العلة جارية في عدم كون الطبيعة علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة هو الحركة على التوسط
وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى آخرها والتغير نسبتها الى الحدود والمسافة واماراتها ودوام علة الحركة يستلزم دوام حصولها
باحوال من وضعه واينه وغير ذلك فدوام لا ينافي عليه حدوثه والامر بان كيف والحركة لا بد لها من متعلق البتة فان كان قار
الذات ظهر بطلان هذه الاراضي وان كان غير قار نقل الكلام الى متعلقه او لا الى غير قار الذات فتنتهي البتة الى متعلق
لا تتناهى لكونه واجبا والشيء مع فيلزم الانتهاء الى الشيء غير قار يكون متعلقه قارا فتامل قوله هي الطبيعة مع مقارنتها
اعترض الامام في الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجوز مثله لكن في اقتضاء الطبيعة
قال الكاتبي مجيبا عنه ولقايل ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه ان يبين ان المحرك القريب هو الطبع لذلك على
الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الطبع من حيث انه جسم بل الطبع مع زوال حالة ملائمة ثم لو كان الغرض اثبات
قوة قائمة بالطبع محركة اياه كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كون الطبع من حيث
هو علة للحركة ان لا يسندها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبار ... في تخصيصها وعموم
الطبيعة ولذا اسندوا اليها لا بطريق الوجوب نعم هاهنا بحث وهو انهم صرحوا في اكثر من المواضع بان فاعل جميع
الحوادث هو العقل الفعال لا غير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة
المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل ان يكون علة مستلزمة لها فليتامل قوله بل انا نحس انفسنا
جزئية فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة والادراك بالحواس موقوف على
وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده
على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كاف في صدورها عن المختار
قوله اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها قد يجاب بالتزام ان للطبايع شعورا بمقتضاها كالغاية حتى ان الباب
ان شعورها ضعيف ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه يشاهد بعض الاثار
من التخيل يتوجه الى جهة بعض المذكور في حالة كون البرج الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء
في الانهار وانواع القرع في صعودها من الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا وكذا في المحلات
قوله فالمتحرك يحتاج لو قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة نقصدنا
تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فيه فكلا فالحق
ان الحركة من المبدا الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا والارادة
الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة
بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثناء الحركات تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فذلك لاسباب اخر اتفاقية
في تلك الاوقات لا احتياج الحركة اليها قوله والحركة الصادرة عنها واحدة شخصية فيه بحث لانه يدل على ان المراد
بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تتعدد في

في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من
المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلوب ان يقال ان جواز
بالشخص اذا تحرك بالقسر مثلا فقد تعينها من مبدا الى منتهى معينين في زمان معين لا تختلف حركته هذه بان رامية زيد
او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر فيه ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذا اتفقوا
على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء او على سبيل البدل قوله فلنا كما ان الاثر يحتاج اليه
سياق كلامه هاهنا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تتعدد
الحركة بمعنى التوسط فتعدد الاثر باعتبار ان الاتفاق ببعض الامتداد مستند الى محرك وببعضها الآخر الى محرك آخر وانت
خبير بان المراد بالمحرك هاهنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التي يتعلق بوجودها الحركة هو الفاعل كما دل
عليه صريح كلامه في الفصل السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح في المقصد الثاني من هذا
الفصل فلا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في الفصل السابق بهذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد
لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده هاهنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة
الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم بل صرح الشارح
في حواشي موافقات شرح المطالع ان ما يتم الفاعلية في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم
وجود ما مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بين هاهنا ان الشارح في المقصد الثاني من هذا الفصل
تدبير جميع اليه على ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والخفا ان المقام محل الكلام
قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الى مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض الفاضل واصلاح كلام الملخص
فان قوله كالسود والتسخن لا يصح مثالا للمذكور اولا لان سياق كلامه في اتحاد المبدا والمنتهى واختلاف ما فيه
والكل مختلف هاهنا والا وضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان الملهم هذا قوله لكنهما اختلفا
بالمبدائية فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدا الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدا مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف
بالماهية بين الانواع الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما حقيقيين لا
يتبدل لان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف الحركة ... وسيشير الشارح الى انظار المقصد الثامن الى
هذا السؤال وجواب واعلم ان قياس العريضة كما نقل من الشارح في المنتهية كالمتطلبية واما المصطفوي فقبل من
الاغلاط المشهورة كما لم تضرب قوله بل كما ان الحركتين ... فايدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قولهم لا
تختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعي باعتبار
آخر فتدبر بان ليس المراد كذلك قوله فهو عارض للحركة قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير متعلق
الحركة التي قبل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل ولو قدر ثبوته فلا خفاء في جواز احاطة
كمية واحدة لم يرد هذا ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء الزمان فقد يتقدر بها بعض

ايضا كما اشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا انقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سياتي وهذا القدر هو المراد
بالعروض ههنا قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركة الاينية الا فضاء في ان القول بان الوحدة
الجنسية للحركة يتوقف على وحدة ما فيه مما انما يتم اذا اثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون مقولتها على الانواع
بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شاملا او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا لما تحته لا ذاتيا والاول باطل لشمولها في الوجود
والثاني في حيز المنع لجواز ان يكون مقولا بالتشكيك في ذلك والوجود مقولا بالتشكيك في ذلك وجوابه الكبرى
طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك من الوجود لا افراده وفي حيز المنع ايا انه متواطي اذ لا يتصور لكون بعض الحركة اولى
واقدم او اشد في كونه حركة بل لا يمكن نفي الاتصاف بالوجه فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لا تبار لو كانت الحركة جنسا
لا ف ما ينادت المقولات على العشر لانها لا محالة تكون تحت عالي لا الاشكال ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل شيئا
هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المتصفة الى العالي وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتامل قوله وان امتنع اجتماعها
فيشغلا ما هيا تهما كالوقوف في النحو فان الجسم في الحركة في الكيف او الوضع وفي الحركة في النحو لا يكون لاجل التضاد
قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس الدعوى فكيف يكون بيانا
لما هو عبارة عن الدليل قلت تد صنف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالاستدلار بخ الخ فيما لم يخ في الوصف
تضاد وكما سيظهر قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد ما فيه اعترض عليه بانه يجوز ان يكون للمعلول الواحد
علل متعددة في تحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها فيتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعي عدم علية لا بد له على
المدعي وهو عدم علية مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا ظهر ما في تعليل انتفاء تضاد الحركات
بتضاد المتحرك وفي تعليل انتفاء تضاد ما بتضاد المحرك من الخلل والجواب بانه قد تقرر من قواعدهم ان المقصود المضاف
من صيغ العموم فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فح هذا انطبق الدليل على الدعوى فان قلت استناد
هذا الايجاب الكلي لا يستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان
الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتامل قوله عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة
والحالة الغير الملائمة بسبب جزء من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها وان كانت جزءا من العلة التامة قوله مع انهم
صرحوا بخلافه اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهور
والمنافاة وقد يجاب بمنع الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة في ذلك من
حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وههنا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم
هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتامل قوله لان حركة الجزء الى ذلك المتحرك جسم والاقتضاء
فيه بالذات اولا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالوصف فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد الى
مثل النار والى الماء العلو قوله ولا يمكن توارده لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يتنفى
زمانا ولا يتصور للزمان زمان قوله من جسم بسيط اي كحدة وهي جسم بسيط لانها جزء منه كما يتبادر من عبارته قوله

151

قوله وباعتبار هذين العارضين فان قيل قد ذكر وان تضاد العارضين لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده لا يجب اطلاقه
لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان كذلك حينئذ فحيث لا يوجب صدق حد الضدين على المعروض او ما يتعلق به فلا الشبه
وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين اعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح قوله ولا لانه
عارض لفظ اللازم يشير بان التضاد في القسم الثاني انما هو بسبب اختلاف المبدا والمنتهى بحسب عارض لازم فيخرج هذا الانقسام
في الحركة المستقيمة الا من الصاعدة والهابطة وقوله قلت لا شك الشبه بان عدم تاخر العارض الذي يكون سببا لتضاد
المبدا والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان متاخرا فاللازم الا ان يبني كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء
قوله قلت لا شك فيما قيل عليه كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما وتضادهما متاخر
عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر والجواب ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين
متاخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف النهاية للمنتهي انما هو بعد انقطاع الحركة وان كان وصف البداية ثابتة
للمبدا قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في كتبه ان ليس التضاد
باعتبار الحصول في الاطراف فتاخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل علية المتاخر للمتقدم فتامل قوله كانا
متضادين فظاهر العبارة ان يقول متضادين لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلق بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك
ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى متعلق له قوله والفلك كل قوس يعرض الى قد بحث لان القوس التي
يوترها المستقيم المذكور من المنطقة التي هي على محدب الفلك يعلم مما يلي ان يوجد في الخارج من حيث الخصوص المذكور في
غاية الخلاف لنفي بالمضادة اولى من غيرها قوله لا ينال طبيعة الاستدارة الخ هنا بحث على الوجهين والجواب لعله اشار
غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاستقامة والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة قوله وكذلك الاطراف والنهايات
ثم فيه بحث فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لان ما دونه قلت الحكم بانه دائم مبني على المغايرة الاعتبارية
قوله فلا تضاد بين الصاعدة والمنتهية الى باعتبار البداية والمنهية وان كان ذاتاهما متحدتين بالماهية قوله
فلا تضاد في بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث لان ما منه وما اليه في المستديرة الحركة الوضعية
المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيم اللهم الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما
هو اصطلاح القوم فيكون الدليل قاصرا عن المدعي وان جعل منشأ سلب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء
التضاد بين المبدا والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط
فان التضاد بين المبدا والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشأ انتفاء التضاد بينهما
بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتامل قوله
ان لا يتصور في الحركة الاينية تخصيص الانقسام بحسب المسافة في الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من ظاهر المسافة والا

المقصد التاسع لحركة ... بالذات

علوا ربدبا لف فيه ما فيه لو كله بحري الاقسام بحسبها في الاقسام الاربعة قوله فلا يكون متحركة هذا اشبه بان الجواهر
الظاهرة غير متحركة اذ اجعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفق على حركة الجواهر وان
كان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه قوله وقد لا يكون كالصور اي كالصور النوعية كما ورد كلامه
في حاشية التجريد حيث قال ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر القابل للمكان المتصف بالوضع
الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث ثم تطلق الجسم على الصورة هو القابل بذاته للحركة المتصف حقيقة بالحركة
واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بالتبع اذ الكثير منها وبالعرض والموضوع الحقيقي للحركة
الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات القابلة اياها فهي متصفة بها بالتبع اي الكثير اصالة وبالذات وما
يجاور ما يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره فان قيل فعلى راي من جعل الممكنات
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام لا يكون للحركات كلها فسر به فلنا بل يتأتى بان يراد بالمتحرك ما جرت
العادة بخلق الحركة فيه كما يعبر عنه وصنهم بعض الحركات بكونه اختياريا قوله ومنهم من قسم الى انما على ان الحركة الطبيعية
لا تكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة النفس منها قوله فهي اما سريعة واما بطيئة فان قلت هنا قسم آخر وهي المساوية
فلم لم يذكر قلت لان هذا تقسيم للحركات باعتبار وصفها الذاتي وان ما صفة للمقدار اولا وبالذات قوله لما
قاصرة لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة
في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة
التي قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والانزام الجزء وقطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة
لا ينجزي خارجا قلت بعد تسليم انتفاء اللزوم الجزء اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة ثم تقطع البطيئة في الزمان
المساوي اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان
المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا البطيئة
لا يتصور ابطاء منها حتى يكون هي السريع بالنسبة اليه ثم فرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد
يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع في جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطيء يقطع في ذلك الزمان
مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة السريع فالزمان الغير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع قطع فيه مسافة مساوية
فقط وانت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم اصول الفلاسفة كما مر البيان فيه مرارا انه يرجع بحث
الى الخلاء قوله لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته وقد يجاب بان السكون عدمي فلا يحس به والحركة وجودية
فلذا يحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمق زيد وانقطعه وليس
ابعد منه ان يدرك كون القوس التي تتعدد الشدة عند في الزمان المتطاول في مكان واحد قوله على نفي الجزء
لان اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه قوله اي اذا ارتفع فسر الكلمة اعني كلما باداة الاهمال
وهي اذا لئلا يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو ابقي على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث

في الفرض المذكور قوله وان كان الطفل في شبه الحركة والسكون الى الظل مجازا لانها من خواص الاجسام والظل
عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق قوله ويكفي المضايقة اي المضايقة في بطلان التالي لان الملازمة كما يدعيه
العيان في المراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه قوله لان الحصول لا يقبل الاشتداد والتنقص بناء على المشهور
من ان الذاتي لا يكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر مرارا لا ان فيه بحث الوجود قوله فهي انما تكون الطبيعية
وقد يكون السبب في البطؤ نفس الارادة كما في رمي الحجر وجر بكالية برفق ولهذا قد يكون المتحرك بالارادة جسما في الهواء
تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطؤ فان علة البطؤ ههنا لا ينحصر فيما ذكره المص وان رجع فعلة ما ذكرناه وهي
الارادة قوله كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السابح فيهما بالارادة في حد بين
الثابتين نظر لان المتبادر من عبارته ان السهم المرمي فيهما علة البطؤ فيهما الطبيعة مع ممانعة المخروق بل
ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم اكبر رمي في الماء واصغر رمي في الهواء فان الاول ابطأ من الثاني وعلة بطئه الطبيعة
مع ممانع المخروق فان قلت مراد الشارح ان في حركة السهم المرمي تارة في الماء الى صوب المركز يبطؤ بالقياس الى
المرمي في الخلاء على صوبه وكذا القياس في المرمي في الهواء وعلة هذا البطؤ ممانعة المخروق والطبيعة واما في المرمي في الخلاء
على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة ابطائه المرمي في الماء بالقياس الى المرمي في
الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ما ذكرت قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام للحكماء فرض الرمي في الخلاء
باطل وايضا يلزمه فرض رميها بقوة واحدة قوله انا ايقن لمحل وكنى مستغنيا عن سكونها فذا الشيء في اواخر الفصل
الثالث من هذا الفصل الا ان هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الاينية كما يشير به وصف الحركة ههنا بالمستغنية بل يعم
غيرها وبهذا ابطل المصنف وقوع الحركة في مقولة ان ينفعل كما مر هناك قوله واكثر المتكلمين من المعتزلة ظاهر كلامه
يدل على ان اهل السنة ايضا من النافين وكان منهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف
المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتي ولهذا قيد ههنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة قوله والاظهر ان يقال
واما ما ذكر اولا فيرد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا ان الوصول في الزمان الثاني بل انما يحدثه
وان اردت الوصول الناقص او ما هو اعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه قوله
لزم تتالي الانات اجاب عنه الكاتبي بان حاصله ان لزوم تتالي الانات في الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الان موجودا
في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالته ممنوع انما المستحيل تتالي الانات في الخارج ورده الشارح بانه اذا
تتالي الانات في الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيها على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى اجزاء لا تنقسم اصلا و
كذا انقسام المسافة اليها فاما ان يكون الاجزاء من المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة
فكان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج محال فكذا تركبه منها في الذهن لا يقال انما لم يمكن الآن
موجودا في الخارج لا يكون مجموع الانين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي
الانين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة فيه فكما قوله فيلزم تركب

المسافة ايضا منها واما اذا لم يتحقق الآن ولم ينتقل فلا يلزم هذا المحذور لان الان طرف للزمان وهو عرض قائم بغير قار
فيه حلول السريان والتطبيق على المسافة هذا المحل فلا يلزم من الترتب فيه عليها محذور وهذا كان ثبوت النقطة لا يستلزم
الجزء وكون الخط منتهيا من النقاط يستلزمه **قوله** ثم سكون قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي
الحركة الى المكان الملائم لها وهذا السكون لا يلائمها لانه في الحيز الغريب بل الميل القسري كما افاد وقوة التحريك الى الحد المعين
لذلك افاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلا وموافقة الى جهة السفل بحيث
الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري رحمه الله الاشبه ان هذا السكون قسري والا لزم
امتناع نشأ الآثار اذ القوة الطبيعية مثل قوة الطلاء ونحوها كثيرا ما تقتضي امورا تستبعد **قوله** وابطله الرسيا
قيل ويرد عليه ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منقوصة بل يلزم تخلل
السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الافلاك
قوله ثم انه لما لم وقد يجاب عنها بان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن
ذلك الحد بشرطين هناك ميلان متغايران وانت خبير بان هذا الجواب لا يمدي كثير نفع لتوجه الاستدلال بالنظر الى حدوث
الشرطين نعم يرد منع انه حدوث الشرط كما ورد منع انه حدوث الميل فتأمل **قوله** فالصواب ان يجاب بمنع استحالة
اجتماع الميلين بل هو واقع كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور
على تقدير تمامه لا يجري في حركة الكم والكيف فان الحركة فيهما تخلو عن الميل كذا ذكره الابهري في شرحه **قوله** والجواب
عنه ان الجبال لا قد يقال ايضا بانه لو سلم لزوم التداخل فليكن في ان الوصول لا في زمان آني الوصول والرجوع فيكون
الجبل فيه ساكنا على ما هو المدعى **قوله** لامتناع التداخل فان قلت لو سلم عدم جواز التكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز
النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجم قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يندفع بالخردلة لينفذ
الخردلة في حيزه سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل متحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل
فبين الحركتين زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعا فان قلت
لا جزء بالفعل قلت ذلك الجزء مستحق وان الموقوف جزئية وايضا قلنا ان نفرض الجبل من مركب له اجزاء بالفعل على ان
عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذه فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة **قوله** بل يرجع برجوعه
فان قلت قد ثبت هذا ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة البدء الى فوق
فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل يستبعد لا يستحيل **قوله** جعل المرصد
الرابع الى آخره اي الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه ان يجعل المرصد الرابع فصلين الاولى في
مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثانية في الاضافة **قوله** ولا حقيقة لها اي ليس للابوة من حيث انها مضاف
حقيقي حقيقة الا ما ذكر والا فنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا **قوله** ويقال لذات الاب الموصوفة الى قال
الشارح وهو ايضا محكم الاين الظاهر ان اطلاقه على الموصوف من حيث انه موصوف لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن

المرصد الخامس في الاضافة

153

عن الموصوف والفرق بينه وبين المشهوري الآخر ان العارض هيهنا مأخوذ بشرط ان الموصوف لا الجزئية وهناك بالعكس
فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والام الحيوان يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهوري
هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي **قوله** وهذا القسمان مضافا مشهوريا قال في شرح
المقاصد ما وقع في المواقف من ان نفس الموصوف ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف
بمعنى انه منسوب الى الاضافة على ما هو قانون اللغة **قوله** اي هي بحيث يلزم ان يتضح السياق ان يقال فان المتلازمين اثنية
اللوازم كذلك فاثبات ذلك التوجيه بما ذكره الابهري من ان النظر لو كان ذلك تعقل الغير الى المجموع ولكان
محل بيان المص على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم **قوله** واذا قيد ذلك الغير يكون نسبة وانما يقيد المصدر
اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف **قوله** فليس له تعقل يتعلق به العدم نوع كونه من الاعراض لما
وتعقبنا الا الغير في عدم صدق التعريف عليه بناء على انه ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقته عارضه ذلك **قوله**
وليس كلامنا في ذات الموصوف وحده كما نبهناك عليه هنا ثم بان مراده بالموصوف المضاف المشهوري بالمعنى الآخر وهو
مجموع الموصوف ايضا لكن قد عرفت انه ذات الموصوف من حيث انه موصوف فعدم الانفكاك في التعقل هيهنا ايضا ظاهر بل
في الخارج ايضا اذا كان محالا وجوده فيه اللهم الا ان يراد بالموصوف هيهنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما ذكره فيما سبق
باعتبار ان الوصف اذا لم يتعلق بالموصوف من حيث هو موصوف فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتأمل **قوله**
وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك اي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحيثية اشارة الى ان في كل من المضافين
اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير جهة الاضافة والا لم يفد هذا التقييد وهذا انما يتحقق في المضاف
المشهوري فان فيه ذات المضاف وحيثية الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة
لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص **قوله** بحيث اذا وضعته رفعت ما عداه مثلا اذا رفعت
من الابن كونه حيوانا او انسانا او ما شئت من الاوصاف واثبت كونه ابنا ثبت اضافة الاب اليه وان رفعت عنه
كونه ابنا واثبت له ما يراد وصافه لم يبق الاضافة فعلم ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب
والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يتبين لعدم اعتبار حرف النسبة كالعلم والعالم وقد يتغير لما علمت وفي تغير الى
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم **قوله**
على ان ذلك لا ينضبط تقديره هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه ان ذلك الحصر لا ينضبط تقديره
وهو تفريع على ما علم ضمنا والزاما من قوله يكاد يكون الاضافات منحصرة **قوله** كالمبدأ فانه اب بالنسبة الى ذوات
المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف **قوله** دون السابق عليه الى فقد لا اخرج
المص تقدم العلة الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان يدرجه في التقدم العلي والا لم يتعرض في الجنة مع ان ما ينتظم
من ان المتقدم العلي موجود ينبغي انه داخل في التقدم بحيث العاقل فيه الا ان يقول بانه مدخل في الوجود **قوله** الرابع التقدم
بالشرف الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم هيهنا بحسب اللغة الا باعتبار ان الفضلاء الشرفاء

سبب للتقدم في الجملة فالمناسب لهذا الاعتبار ان يرجع الى التقدم بالرتبة الطبيعي فلا يكون قسما برأسه قوله يجوز اجتماعه بل يجب
فيه بحث اشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة المعدة فانه يسبق العلة
غير الفاعل بالمستقل بان يؤثر ويجب عدم اجتماعه مع المعلول فيكون مثل هذا سبقا ذاتيا اي طبيعيا عندهم وان اشترط كلام المصنف
بانه تقدم زماني ليس الا فالا وجه التمسك في نفي جنس التقدم بتساوي اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكروا ان رجع في
مباحث الزمان قوله ولا بالشرف والرتبة وكذا ان رجع في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه
فليتذكر قوله كونه مضى له زمان اكثر لو قال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله لما التقدم المتقدم وزمان
حينئذ وجود المتأخر لكان اولى قوله من نوع واحد الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز
فان المتقابل لمعلولين من نوعين ايضا كذلك قوله الموقف الرابع في الجوهر قال الامام الرازي الجوهر
مشتق من الجوهر ويسمى الجوهر جوهرا لظهوره ووجوده وظهور وجود الوصف لو سلم لا يستلزم تسميته جوهرا لعدم لزوم الاطراد
في وجه التسمية كما تقرر قوله محلى موجود لا في موضوع ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل
والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت او بحر من الزيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد واورد ان الاستاد بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية
لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع
في الذهن فالتصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا او الشك في الوجود في الجوهر
ثم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب
منع ان الجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن كيف والتحقيق عندهم ان صور الجواهر الكلية جواهر حال وجودها
انها في الذهن بناء على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتامل قوله وعند المتكلم
موجود متحيز بالذات هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجواهر الكلية الا ان يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على
قياس ما قيل في تعريف الحكماء او يمنع جوهرية الماهية قوله واما التقسيم على راي الحكماء فانه في شرح المقاصد
هذا التقسيم على راي المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا جزء له
يثبت وجود جوهر حال هو الصورة ولا محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبول الاعراض
وان لم يكن متحيزا وحالا وهو العقل والنفس قوله فصورة ان كان مقولية الصورة على الصور بطريق الاشتراك
اللفظي او الحقيقة والمجاز فلا يجوز تقسيم فصورة على قسمين بالصورة لئلا يلزم الجمع بين معنيي المشترك او الحقيقة
والمجاز ولا بطلان الانحصار قوله او نوعية ومحلها الهيولى ايضا قوله وان كان محلا لها فهيولى يمكن ان يعترض
عليه بان في الحال والمحل نوعية التابعة للتركيب فيخرج محل صورة المركبات من الهيولى ويمكن ان يدفع بان الهيولى
لانها هيولى ثابتة فالانحياز في الاقسام بالاعتبار والحيثية قوله بناء على نفي الجوهر ونفي تركب الجسم من اجسام
صغار كما ذهب اليه ذو مقراطيس وسيجيء ان شاء الله تع ان ليس لهم برهان على بطلانه قوله اذ على تقدير ثبوته الخ

ولك ان تقول اذا ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد قوله والثاني مما لا جزم به لما
كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للثبوت بطريق آخر قال والثاني مما لا جزم به قوله والا فالاول فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا
بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلت المراد وجود المركب بالنظر الى ذاته من حيث انها مادة لا يكون الا
بالقوة اي بالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان يستلزم ما حصول المركب بالفعل البتة قوله
بل يجوز ان يكون جزء النفس ثم لو تم ... لم يرد هذا فان قلت مراد الشارح بالجوهر التقسيم في قوله الجوهر اما حال
الى آخره الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه بشيء مما اورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول في ... ايضا فلا يليق
المتن قوله لانه هو الذي قام به التأليف ... لان القائل ان لكل واحد من ... جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف
جسم وفاقا والجواب ان المعتبر في التقسيم الطبيعة هو التأليف في نفسه والجسم ليس كذلك بهذا المعنى بل هو مؤلف مع
غيره فلا يتكرر الوسط قوله هو الانفصال والتأليف عطف التأليف على الانفصال عطف تفسير باشارة الى ان ليس المراد
بالانفصال الانفصال البعدي المنافي لاثبات الجوهر الفرد قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف فنقول الكلام
الثاني مع لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم الاستقامة فيما الوضع ... كل منهما جزء المقسم والا فرباثه ناظر الى الكلام المفصل
ووجه التعسف ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور
فلبعض جعل القول بالتأليف بمعنى القول بمجموعية الجسم وايضا آخر الكلام ينفي ثبوت التأليف عند النافي مطلقا واول الكلام
يثبته فلا وجه لجعل احد الكلامين محصل الآخر قوله هيئة احاطة حد واحد فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب
يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداد ومن حيث انه مقدار فللخط ايضا شكل البتة مع انهم صرحوا
بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة قوله ولا يعقل النهاية هذا محمول على حذف
المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء ... غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا
يرد ان كون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا لكونه ذا نهاية في جواب السؤال الفلاسفة على بطلان الجزء
الجب على ما هو المشهور قوله لا يشبه شيئا من الاشكال لو قال ولا يشاكل كما يليق بآخر كلامه لكان اظهر لان المشاكلة
الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة قوله واما غيره فلهم
اختلاف في تعيين القاضي تشبيه المشاكلة من الجوهر الفرد وتخصيصه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور بينهم
في خصوصية تلك المشاكلة التي نفاها القاضي ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا فيقيل
هذا معنى الاختلاف انه لو تشكل لكان الاليق به ان يتشكل بكذا او كذا والمفهوم من سياق كلامه في وجه الاختلاف ان اختلافهم
بحسب شبهه بشكل من الاشكال المذكورة فان منعه مخصوص لا بيان المشاكلة ثم عدم التأتي وورود النفي والاثبات بين القاضي
وغيره لا لازم البتة قوله وسائر المضلعات الظاهر انه يتأتى ما ذكر في المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر
والكبر حتى لا يتأتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فجعل
هذا وجه تخصيص التشبيه بالمربع امكان تركب الجسم من كل منها بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فانما يكون

فيها ذلك التركيب بتفصيل وهو ان الاكانت متساوية بين التغاير قوله لانا لا نم ان له نهاية هذا مخالف لما اشتهر من المتكلمين
حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ بان تلاقي الطرفين بالنهاية لا بالتداخل فلا يلزم التداخل
قوله ان يحيط به النهاية اولا يريان لفظ له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيطة به ولذا لم يشترط ان الشكل قوله ولا انه محاط
فيه محيط ومحاط [illegible] لا باعتبار ان احد الشيئين المحيط والاخر المحاط لما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة
[illegible]

لعلمون الجسم الا الجسم المركب فصدق التركيب على الجزء الوجودي لا يغيره وانما يغيره لو كان التركيب للكل فان قلت فقد ذا
على الكل يغير لانه صدق على [illegible] فلت التركيب للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا [illegible] على الجسم لانه جوهران واما
بان [illegible] بالمجموع [illegible]
[illegible]

اما متحيز بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا يرد ان الاتفاق على ان كل جوهر متحيز لا
يستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوفة عليه قوله ولا يكون جوهرا فردا فيه بحث لان منع
الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافي ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة للجسم قوله ومن المعلوم
انه فيه بحث لان قوله اولا يكون متحيزا ارتفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون بعضها متحيزا بالذات ولا يلزم ما ذكره من المحذور
ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما يتفرع على الشق الثاني
مع انه كاف في المقصود فتوسيع للدائرة فلا يضر عدم التعرض له بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض قوله الاول ان الجواهر
هذا الوجه على تقدير تمامه لا يثبت مذهبهما اعني كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في
حقيقة الجسم … فلا حاجة … قول الاعراض في حقائق الجواهر … هذا قوله معارضة
بان يقال ان فيه بان هذه المعارضة لا تقوم على مذهب النظام لان الاجسام عنده باقية عنده كالاعراض ويمكن ان يقال الكلام
في منع لا الزامي وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر عدم قبول الخصم وفيه ما فيه قوله عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم
ودعوى عدم الفرق بين الجواهر والاعراض في التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الاجزاء يوجب تجدد الكل فيلزم … ان القائل
بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق متخالفة وانما
الاشاعرة فهم قائلون ببقائها وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق في مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعري وتبعه
من محققي الاشاعرة قائلون بعدم البقاء ولعل ان مختار القائل بتماثل الجواهر الافراد وتماثل الاجسام وان الاختلاف بينهما
بامور خارجة عن حقيقتها قوله واذا انتفت انتفى … محل بحث قوله ولا وضع … اي في …
مطابقا للواقع بان يوجد فيه شيء غير شيء في نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على ان هذا التمييز مع تجرد
… كاحساس … لغاية الصغر فلا يميز الوهم بينها قوله ينتهي الى ان يحقق …
سيبطل واعلم انك قد نبهت في اول الموقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلحة … فلا منع لقوله بالتماثل …
وعدده … الا ان يريد بالهيولى ما ههنا حكم الجوهر الفرد … كذا قيل ولك ان تقول مراده … ما حكم ان الهيولى
عنده كذلك ويشعر به لفظ الانحلال كما عرفت معناه

قوله المرصد الاول في الذات

اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب
في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعده … عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات الوجود
اهم مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا اقترنت
على وجه العدول لا السالبة المحصلة واما المقصد الثاني فلان مخالفته ذاته لسائر الذوات منشأ لاختصاصه بالصفات
الثبوتية التقديرية والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشد ارتباط
واما تقدمه على المقصد الثاني فبناء على انه ليس فيه … تفصيل يعتني بشأنه وانما هو … ما فصل في الامور العامة
قوله اما بامكانه او بحدوثه المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولا

كان … المذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق من المصنف … لنقل بعضهم بان علة الاحتياج
هو الامكان … مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله او بحدوثه
على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط … حمل الامكان
على الامكان المجرد بعيد جدا ولعل … بقيد المسلك الاول بذلك كما بقيد في المحصل لكان اظهر قوله حيث قال لا احب
الافلين اي لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الافل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما هو حادث
فله محدث غيره فلا يكون مبدأ جميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون معبودا للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة
وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله لا احب الافلين … على الوجه المذكور … عليه
السلام لحدوث الجوهر وبهذا التقرير يسقط ما يقال من ان اللازم من السند … عدم صلاحية الافل … الصانع
للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون السند … بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير
من حال الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى العلة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة
استلزامه للحدوث والا فالتجاوز عنه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر
ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة … استلزام حدوث … حدوث المحل
… كما سيجيء فكيف استدل الخليل بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كون الافول …
… فيه … قوله
اي المتحيز بالذات فسر العالم بالجوهري لان المجردات غير ثابتة عندنا قوله بناء … التقييد بانه …
بل لزيادة مشابهة للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان … ذلك … محجوب
قوله بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري
او الحاصل به من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل … لكونه فعلا وان كان … ضروري فان قلت ما ذكره … به
يفيد الظن والمسألة من المطالب التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع
الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لا نسلم ان الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة لا تسمع
ههنا قطعا وان اراد بالفاعل مطلق المؤثر … حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنوا
هذا على … كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان قاسوا على استحالة الحدوث اتفاقا …
استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس قوله وكل ممكن محتاج الخ فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان … الكلام
في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن محتاج الى مؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه
فقط يلزم المصادرة وان اراد انه محتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الاستدلال
بالحدوث وحده فالظاهر ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة قوله والواجب لا تركيب فيه اي ما يكون
واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظة

ثم هذه المقدمة اشارة الى الكبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير
فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتدبر الاشتراك والامتياز من فلذ الضد بر قوله
وكل ممكن فله علة اي لامكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات فان قلت انت بينت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة
موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بان الماهية الواجبة علة لوجوده
قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره قوله مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة الى اخره
كناية عن اللحم النضيج والنطفة في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة اي ماء قليل عذب والمراد هنا المني و
العلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم ونحوه قدر ما يمضغ والمراد باللحم ما في قوله ثم كسونا العظام لحما الذي كسي به
العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين
ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المعنى ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه قوله
من مؤثر لا شعور له يعني القوة المولدة للنطفة كما يدعيه قوم تا هنا في النطفة واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض
الحادثة هنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتباري مجرد
ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتبع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره
قوله متسب الى ما لا شك لنا نكبر الاستدلال بامكان الاعراض في انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض في
نفسه وجوده في محله لم يجعل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه قوله ان الاجسام متماثلة فلا
يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجي قوله فتعين الثاني وهو المطلوب او
المطلوب هنا مجرد اثبات واجب الوجود واما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا واسطة بعضها الى البعض فذلك بحث آخر
يستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده او قلت فليكن منع قوله
والا لكان ممكنا فله مؤثر او سونا لحدوثه لا لامكانه وحده فيرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب بمعنى لا ان انتفاء الوجوب
لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت الملحوظ هنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره ولان
كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم بغيره مؤثرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لا تتصافه بالصفات
بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي فان رجوع بالآخرة الى الامكان وحده في الفضا فليتأمل قوله والمشهور ان المتكلمين ابى ليس
في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار خصوصيات كحوادث اللازم من هذا
المشهور ان مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك
انما هو مسلك الامكان فتدبر قوله ولا يكون حادثا الى هذا التقرير ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا
يلزم اما احد المحالين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال
ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالاولى ان يقول والثالث خلف بط مع انه عين المطلوب
او يقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول بط للزوم الدور او التسلسل والثاني هو المطلوب قوله المسلك
للحكماء غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فببيان آخر قوله لمؤثرات
كثيرة في لفظ كثيرة اشعار بان في بعض المؤثرات ثابتة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل
لاثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج الى ثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا
ظاهر قوله وان تسلسلت لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق قوله لاحتياجه الى
اجزائه ولان كل جزء منه ممكن قوله لا يكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا
ملاحظة تفصيل لكل واحد من الاحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر
متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في اثنا عشر كتبة التقسيم الموقوف
للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم
صحة علية جميع اجزاء الشيء له في الخارج الصحة علية له في الذهن ويكون الحكم بالتسوية في كلا الامرين صحيحا بخلاف ما
ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه ذلك قوله فيلزم ان يكون الجزء الذي لا وان يجابها
تواردا العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى قوله وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب لا بتناهيه تناهي الممكنات
يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وان كان يستلزم بالاثبات
يتوقف عليه في ذلك فلا مصادرة كما في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم بثبوت
الواجب كما دل عليه قوله ولا بد ان تنتهي الى فاثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيهما لا يتوقف
على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على
بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضا والكلام هنا في المستدل على ذلك البطلان بالدليل الذي
واذا استغني في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على ذلك البطلان قوله ان الممتنع
ان يتصور بهذا الطريق ايضا في الاصنع فان ضبط غير المتناهي باطل والطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ
اجزاؤه منفصلا كما اشار اليه في بحث العلم قوله موجود هنا انما قال هنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود وبعض اجزائه
معدوم قوله وان اردت بها الفاعل لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام في العلل الموجبة وهي منحصرة في العلة
التامة والفاعل قوله ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فان قلت الكلام في السلسلة التي لكل واحد من احادها علة
فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزء بسند تجويز حصول بعض الاجزاء
بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او نقول معناه بلا علة منه وحده وهي علة الكل وح يكون منه وان مؤدى قوله
او بعلة اخرى ويكون لفظا او للتنويع في التعبير ومنشأ تنويع في المنع وان كان لا يخلو عن نوع تكلف قوله على معنى انه
لا يستند شيء منها الا اليه او الى ما صدر عنه قد اشرنا في مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بان المعلوم
انما هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معنى انه لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال
بالمعنى الذي اشار اليه ح فهو انما يجب في مركب من احاد متناهية يستند بعضها الى البعض واما في الاحاد الغير المتناهية المستندة

بعضها الى بعضها على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيه فلزومه ثم في الواجب في ان يكون موجب الكل موجدا لكل
جزء منه اما بنفسه او بجزئه ولا محذور فيما ذكره ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهلم جرا فتامل
قوله فان قيل هذا منقوض الى قوله علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس
فاعلا للكل واحد من اجزائه هذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في نحو في كل جزء منه ممكن غير موجد ولكان مورد
ان بني في اثناء جوابه كما ترى فما يومي اليه وقد يقال النقض لتعليم علة الجملة لا يكون جزءا فقيل لا وجه للنقض لان الواجب ليس
علة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل يمنع ان ماهية الواجب يوجب وجود نفسه وغيره فلا نقض ايضا
او في يكون علة لكل جزء منه فلم يحتج الى التقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه
الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف بالملزوم على ما اطبقوا عليه نعم لو يستلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان
له وجه لكن ذلك الاستلزام [illegible] لكل جزء منه ممكن واما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثر عنه هم
كما بيناه في بحث العلة والمعلول قوله فلا يجديكم الخ لان دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد قوله وعن الثاني
هو المعارضة لا يخفى ان كون الثاني معارضة هو الذي يستفاد من ظاهر قول المص وايضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن ان يتوجه
بكون بمن الحري صورة النقض الاجمالي وهي لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة النقض كما في السوال الاول
قوله فان علة الى لان ما يؤثر في كل جزء من السلسلة بتحصيل ما تحته وما يؤثر علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا شك ان جملة
السلسلة ما يؤثر في اجزاء الجزء او في من جملتها ما يؤثر في اقل جزء او في اكثر ما فيما سبق لما انه فاعل هذا الكلام بان ما قبل
المعلول الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته في ايجادها وعدم احتياجه فيه الى ما سواه اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشئ
بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج في ايجادها الى الجزء الذي صدر عنه قوله ولك ان تتمسك فان قلت لما جاز التمسك
في ذلك ابتداء كان باقي المقدمات المذكورة في مستدرك فيختل الدليل الى اخر قلت هذا عند المص من قبيل تعيين الطريق
والا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في حاشيته في نوع الهيولى من موقف الجواهر قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون
نقل عنه فيه انه اما في كلام المص من الخلل وبعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه
ممتنعا بالنظر اليه وبهذا الاعتبار كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من احاد السلسلة غير المعلول الاخير يمتنع
ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور لان ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من احاده ومن جملة
الاحاد معلوله وذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق
وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ان يقال الثاني من ان موجد السلسلة ينبغي ان يمنع جميع
طرق انعدام السلسلة وهو لا يجوز ان يكون جزءا لا لان جميع طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم
ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تغيير قول المص اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله الى عدم اي
جزء واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المص ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذ لو كان نفسه موجودا
والمفروض عدم القضاء وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا فما ذكره ان في التحقيق فليتدبر قوله لان عدم

شئ منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته فيه بحث لان هذا انما يفيد لو التزم ان يكون علة الشئ مانعة لجميع انحاء عدمه بنفسها او
ويكفي كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا
لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم لعل انه يكفي
كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان آ اذا كان علة لب وب علة لج كان مجموع آ ب
علة مستقلة لمجموع ب ج و [illegible] بعدم وذلك المجموع بعدم اهم جزئيه فليتامل قوله وهذا المسلك غير محتاج الى
هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على
ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا او غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الاول
والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث
ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين السلسلة في ان كلامنا اشارة الى ابطاله بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب
الى ملاحظة بطلانه فليتامل قوله وقريب منه مكشوف فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع
العدم وهما متقاربان كذا نقل من حاشيته وذلك ان تعكس حديث النظر كما يشير به قوله في الرابع والمسلك الرابع ومستخرج
من ملاحظة حال عدم المعلول قوله لزم ان لا يوجد شئ اصلا قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل لان
كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز ان يجعل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيحصل
الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس قوله وههنا مسلك اخر الى كلام اخر
قيل ههنا مسلك اخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن ولكل ممكن موجود لابد له من علة
تامة للممكن المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة او مستلزمة عليه ثبت المطلوب [illegible]
وفيه ان العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز ان يكون كما اشار اليه في الاعتراض على المسلك الثالث ولما علل
المستقل بالتاثير فجاز ان يكون جزئيا وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متاتية ههنا ايضا
فتامل قوله لان الدليل ملزوم الخ فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان
يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزام ايضا والظاهر
ان اطلاق الملزوم على الدليل الفاسد مبني انه لو صح لاستلزمه قوله لكان وجوده [illegible] ماهيته او على وجوده
على مفهوم الكون في الاعيان المضاف اليه [illegible] سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظاهر قوله لان العالم قديم بدليله
فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في حدوث الحوادث فيجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة
الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق فان محل الاختيار والايجاب في قوله
اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة الاولى ان المتكلمين قائلون
بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة لما عداه وكان ما ذكره كلام الرازي فتامل قوله لزم قدم
الحادث اليومي او التسلسل اذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم الثاني والا لزم الاول قوله الى ان قال

الواجب تعالى الا باعتبار صفته الحقيقية التي هي العلم فتطابق قوله الآتي اي لا في صفاته الحقيقية فان قلت اذ قوله
ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الا بديع العلم هذا انما على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب انتهاء جميع الاشياء
ابتداء الى الله تعالى فلا يجوز ان يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل الاثر المتوسط حادثا عنه عز وجل
بالايجاب قوله اضافة جوازه وذلك الى وجوه اخر قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فقد يثبت قدم صفاته
وان استدلوا بامكانه فلو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يتوجهوا الشيء منها عند اثباته بل جعلوا الكلام فيها
مطلبا آخر قوله اما لذاته وهو باطل واما لغيره فقد سبق في موقف الاعراض اعتراض على كلامه المقدمات المذكورة
ههنا فلينظر فيه والاقرب في بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج في ترجيح
وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فينتفي قوله في ان ذاته مخالف جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو
مبني على ما قبلها بعدم المماثلة ولا فرق بينها الا التاويل وان لكان التكلف مما لا شك فيه ثم جعله ليست من الصفات الوجودية
المتعارفة ولزام يورده في المعنى في شيء من التسامح والكل وجهة هو متوليها قوله فانها قالوا المخالفة بين
كل موجودين اي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهم حقيقة مشتركة وهذا هو
المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المحقق فيما سبق
بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود قوله فهو المنزه عن المثل اما في ذاته فلما ذكر واما في
صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يساويه في شيء من الصفات وكان ذكر التنزيه عن المثل يشير الى الثاني قوله هو المثل
الناوي اي المعادي واصله الهمز لانه من النوء وهو النهوض وكان المتعاديين ينهض كل منهما الى الآخر قوله
مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة ومنع كلامهم ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والا فشاركه ذاته
تعالى لسائر الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض
على المعروض مما لا نزاع فيه قوله والحياة والعلم التام انما يقيد لحقيقة شيء يمتاز به عن صفاتنا كقيد العلم والقدرة
لان صفته تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة
هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تعالى وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فليس المماثلة ويمكن ان يقال
انما لم يقيد الحياة لان صفته تعالى عند جمهور الفلاسفة واي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء والظاهر
ان مراد مثبتي الاحوال بها العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد الحياة
في المآل قوله ليس كمثله شيء قيل العرب اذا ارادت المبالغة في نفي الشيء عن شيء جمعت بين حرفي التشبيه فتقول
ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى فان آمنوا
بمثل ما آمنتم به يقال ليس هذا كلام مثلك اي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطول وحواشيه
فلينظر فيها قوله هي المشاركة في اخص صفات النفس قد سبق في اواخر مباحث الوجود ان المشاركة في الحقيقة
يستلزم المشاركة في اللوازم ويشير اليه الآن ايضا فنفي المشاركة في اخص الصفات يستلزم نفي المشاركة في الحقيقة فلا يصح

قوله دون الشركة في الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد الاستدلال الاصطلاحي بهذه الآية على نفي
المشاركة في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتامل قوله مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التمييز عن جميع
الذوات المماثلة له في الذاتية وان حصل التمييز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة
ومقصودهم بيان ما يمتاز به عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحياة المذكورة ايضا كذلك بقي ان يقال المشترك هو الوجود
المطلق ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد لمجرد نفي المنافي في مبين قرينة الاشتراك الوجود
لكان اولى ويمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده
الخاص لا يعقل من حيث خصوصه وانما يعقل بالتعبيرات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتامل قوله
فيلزم التركيب في هوية كل منهما فان قلت التشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت
لو سلم فالتركيب في العقل ايضا ممتنع في الواجب تعالى كما سلف بقي ان يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقته عند
المتكلمين لكنه امر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى والمتشخص مجموعه فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان
يقال ذلك الشيء ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض
اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان يقال في بيان لزوم التركيب
ذلك الامر لا يجوز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج فتعين عروضه لامر يحقق
وذلك الامر اما ذاتي او مستند اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر قوله اعني الشيء العارض
بالموصوف الانسب لما سبق ان يقول اعني الشيء مفهوم الموضوع باصدقه عليه فكان الباحث على ما ذكره كون الشيء
المورد من الشيء العارض بالموصوف قوله فانه يسمى الشيء ينبغي ابدال الشيء بالجزء بناء على عرف السلف
للتشبيه الذي يرفع شين التشبيه وعار الاغاليط عن بيان نظره قوله قلنا فيه ما تقدم فان قلت حاصل الاستدلال
انا نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لا يتجه الجواب قلت المعلوم
في الصورة المزبورة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه ومن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما قوله
على تقدير صحته اشارة الى المنع بجواز ان يكون وصف الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع
افرادها فيجوز ان يكون الوحدة وجودية ووصف الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا قوله تنبيه نقل من الحكماء الاظهر ان
يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى قوله وفي هذه العبارة نوع قصور لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره
ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل
ضمير عروضه لوجوده اعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف فيصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير
صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهو على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود
المطلق عن الوجودات او الوجودات الخاصة وذلك ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى
عن سائر الموجودات او بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة قوله فما لكان طبيع الممكنات قالوا لا يخفى ان تمرد

الشمس اذا وقع على الاشياء لم يرها لسبب نقصان اصلا واذا كان في المحسوسات يمكن كذلك فلم لا يجوز ان يكون
ما هو عال عن ادراك العقول كذلك ولعل انه عذر بارد قوله وهي الصفات السلبية وتسمى نعوت الجلال كما ان الوجودية
تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشأنها فان التنزيه عن النقصان اهم من اثبات
صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشير اليه في اوائل
الكتاب قوله ليس في جهة ولا مكان ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة فيكون الجهات اطرافا و
حدودا للامكنة لانها تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان اريد بها المكان الذي يلي جهة ما فيكون عبارة عن نفس
المكان باعتبار اضافة ما في الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان تكلف في نفيها في الجمع بين النفيين لان المقام مقام
التفصيل والتوضيح كما لا يخفى قوله او كونه في جهة اما انه في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصوصه جهة الفوق
انتهى فا وكذا المراد من الجهة ثمة قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة جهة الفوق قوله الاطيط الرحل الاطيط صوت الرحل
والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الحرف من لطيفة قوله وقيل بانه غير متناهية هذا قول الهيصمي ولا يخفى انه ليس
بمعقول اصلا لان الشيء في محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها قوله راجعة الى اللفظ دون
المعنى قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهة الاجسام ليس كنفيها كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها او لاجل
ان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان النفي منها
هو الجهة المشار اليها ههنا واما ما سواها فمسكوت عنه لا منفي قوله لزم قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين
بكونه تعالى متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب
العالي ورد عليه انه انما يتم لو اتفق بان المكان هو السطح او البعد المجرد الموجود واما لو اتفق بانه الخلاء المتوهم كما هو
المذهب فلا لان القديم موجود لا اول له ولا وجود للمكان في القدم الا ان يدعى ان الزائغ محاط بشيء البتة فيلزم قدم
المحيط وفيه منع ظاهر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان البرهان عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول عما سوى
ذاته تعالى لا نفي الازلية كيف واعدام الحوادث ازلية بلا مرية قوله فيلزم امكان الواجب فان قلت انما يلزم امكان الواجب
اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال و
جود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود حالا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه خالقا ما صدر عنه غلط قوله
ووجوب المكان فيه انه انما يتم على وجود المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان
اللازم من جواز الخلاء احتياج المكان الى كون المتمكن فيه وهذا لا يستلزم الاستغناء عنه في وجوده فالصواب
ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان فيلزم حدوثه لان الاكوان حوادث
عند المتكلمين ايضا كما سبق ولا موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث قوله فيكون اختصاصه ببعضها لا قبل لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى البعض الا ميازي

ويكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لا مجال لاختلاف النسبة ثمة لان المنسوب اليه في كل النسب
بان الاستناد الى الفاعل لا الارادة يوجب حدوثه والتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق ولظهور الفساد هذا بالمعرف به
فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال
من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم حدوثه ولو كانت حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم
حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله اي تداخل المتحيزين مطلقا اث ويقول مطلقا الى ان ما ذكره الابهري من ان
تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك قوله لان حقيقة الاستغناء كون الواجب تعالى المراد بالجوهر
ههنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في
استلزام كون الشيء احقر الاشياء كونه متحيزا فانه بالنسبة غير قابل للقسمة اصلا غايته ما في الباب على تقدير انتفاء الامكان
في مفهوم الجزء الغير المتجزي ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة قوله فلانه يكون جزءا لا يتجزى فان
قلت كونه بحيث لا يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا والا ان يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع
بان يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم ان لا يكون جزءا لا يتجزى بل جسما مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة
على الفرض وان لم يطابق فظاهر انه فلا ينافي كونه جزءا لا يتجزى واحقر الاشياء كما حققناه في موضعه الاعراض قوله
بناء على تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى
تماثل الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لان ومبانيها للحصول في الحيز بنتيجة انه لا يلزم من الاتحاد في الماهية لا
الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به فيما سيأتي قوله بل على تماثل المتحيزات وجه الاعتراض
ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات ولعل البناء على تماثل الاجسام فقط فيه ان تماثلها بناء على ما
ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الاحكام قوله فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه الا
الا ان يقال عدم كونه تعالى جزءا لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة
في التركيب من الجواهر المتماثلة فيلزم احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز للتركيب من
الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد قوله والجواب منع القدرة العقلية كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق
الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه قوله لا يختص بمقدار معين ووضع معين فيه بحث
في ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع لتحيز الشيء حتى وان لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معين بل
يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل ولئن سلم انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن
بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق اذا كانت مختلفة الاوضاع والمقادير على ان ثبوت العقلاء القائلين
بوجوبها العدم تحيزها يكفي لنا او عرضنا انه لا يتيسر تعقلها لا يثبت له العقل جزما ضرورة فان هذا القدر يكفينا
في منع بداهة تلك المقدمة والاتصال المذكور لا يتيسر في هذا الفرض كما لا يخفى قوله فاما ان يتصلا او ينفصلا
تفصيل لو زيد عليه قوله او لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما في الثالث لكان احسن والامر فيه سهل

قوله الثالث اذا ما داخل العالم او الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء
كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج
فهو تناول المماسة من خارج او الانفصال قوله والاولى فيهما المطلوب اما الاول فلان العالم في جهة فلو كان يكون في تلك
الجهة وهي الداخل فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في اقرب الجهات منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعري ما المحذور
في اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكانه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول والا لكان ان اثبات واخص من ذلك السلب وهو
يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذا الاختيار قوله والجواب منع التقريرين ان كان للمعترض
بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير متعلقا هو التحيز بناء ما يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد المقصود
اثبات مطلوبهم وان حصل به الزام بعضهم قوله وقد يقال ما تقرير من جعل الامرين جزءا او وجها آخر وما كان قريبا من الرابع
جرا لكم المصنف بانه تقرير آخر وفي كلامه ايما الا انه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه انه فاعه ولهذا سكت
عن جوابه ولا يبعد انه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بالغير بما ذكر والمراد بالاجماع على ان لا نفي [illegible] اجماع المجسمة مع اهل السنة
ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعم الصفات للاحوال والاعراض ليصح وقول المعتزلة والحكماء فيه قوله من الآيات والاحاديث
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى مشعر بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول الانتقال من مكان الى
مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو لكونها الى [illegible] بكونه في تلك الجهة ايضا في
غير ذلك ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع
الى جبريل عليه السلام مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدي الى السماء عند الدعاء فانها
طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء
كما ان الكعبة قبلة الصلوة فكما ان لله تعالى [illegible] تخصيص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض
الجهات بالتقرب اليه بالدعاء قوله اتيان عذابه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات تتقدمها ظلل منه
كما نقل في القصص قوله والدنو هو قرب الرسول عليه السلام يعني ان دنو الله تعالى من الرسول عليه السلام كناية عما ذكره فلا يتعلق انه
مبني على ان الضمير في دنا راجع الى الرسول عليه السلام والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته قوله وحفظ بالبلاء وحفظ
سماء الدنيا مبالغة في التلطف قوله فلان اشارتها الى السماء علم انها ليست الا دعاء هذا العلم ولعل ان كان باستفادتها
لا الوثني القائل لاشارتها الى السماء فلا اطلاع فيه وان كان باستفادتها الى نفي الالهة المذكورة كما هو الظاهر من
العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال
فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا
به نحو الى بين من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تقر بانه تعالى خالق السماء ولسنا على معتقد كفار العرب بحسب
كونه تعالى في السماء على ما ذكره الشارح وغيره في تفسير قوله تعالى أأمنتم من في السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم
يزعمون ان الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم من ذلك عدم مطابقة جواب الجارية للسؤال باين الله

الاجسام

والقصد لا خلاف ما يترقب فيه ان منع من اي ربه الاجسام بعيد جدا ولارباب الحاشية فيه وفي امثاله توجيه ذكرناه
مفصلا في التعليق وغيره والله اعلم قوله وذهب بعض الجهال الا اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم
بالجهل مطلق اما مع التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا يجوز فانه فيه تعالى احتمالان
اجتماع الجسم والموجود والقائم بنفسه مما اثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة وما اشتهر من الاصطلاح قوله حسبما
كان متحيزا هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتاتى الزام المستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي الجسمية كما في بعض الادلة
السابقة قوله فيلزم ترجيح بلا مرجح قيل لم لا يجوز انشاء والترجيح بالارادة والجواب ان الاستدلال مبني على تماثل
الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد ان هذا الاصل اي ينبني عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز كون المخصص هو الارادة
او نقول الكلام في الاختصاص تم تلك الارادة على ان بعض الصفات مما له مدخل في نفيه المتقدم على القصد فيه بالا
ولا يكون الارادة مرجحة لا تفاد [illegible] بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث
قوله يكون للمخصص خارجي هذا ايضا مبني على تماثل الاجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون المفرد فانه خارج
وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالف لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا
للاجسام قوله انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح
هناك بان قولنا اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق مما
لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق هذه الشرطية على الواجب وسبقنا القول فيه بعض البسط فليرجع
اليه قوله فلا يكون جوهرا عندهم ايضا قيل اطلاق الجوهر على البارئ سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى
الذات والحقيقة اصطلاح شايع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر قوله
كما يجوز الجهة والمكان لتطهيره يدل على انهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكان مرادهم ان هذا الحكم
ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بها ام لا ويجوز ان يكون ايراد الجملة كله قوله او النزاع لفظه او
معنى الواو والالف والمعنى اذ التسوية انما هي بين الامرين لا باين احدهما وفي منه توجيه آخر ذكرناه في حاشية الحديد من
حواشينا على المطول قوله والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان في هذه ينافي ما يفهم من كلام الشارح فيما سبق ان ما ذكر
من ان الثابت اذا انبالا المتغير بالتقدم الزماني لم يجتمع المتقدم الى الزمان والظاهر ان التقدم الزماني عند المتكلمين
تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة المتقدم لزمان لا يقارنه المتأخر اللهم الا ان يقال ما ذكره الشارح
ههنا متابعة للنص وليس بمختار كيف وتقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد ان يكون زمانيا عند المتكلمين
كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب امتناع اجتماع المتقدم والمتأخر في غير التقدم الزماني
وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم ان قوله بل هو تقدم ذاتي عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم
من اجزاء العالم قوله عن وجوده في زمانين اي عن وجوده الواقع فيهما بان يكون امرا تدريجيا منطبقا على
الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر الى الاستمرار الشارح بخلاف المقارنة قوله كان نسبة كلامه الا زمانا

يستحق في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة قوله منها ما اذا وافقنا قبل خلاصة هذا السر قد يتبجح بها فيما سبق والذي لم
يتبجح به هو الثاني والثالث قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية لم يرد بها التبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول
هو الاختصاص الناعت بل ان الحال تابع للمحل في الجملة وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغنا
المطلق والسند لا لم على انتفا الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا الابتهاج فيما ذكرنا او نقد والسلم لا ينفيه قوله
لو استغنى عن المحل لذاته بحيث يكون الذات علة مستلزمة لذلك الاستغنا لا يرد جواز التخلف تخلف الكرية عن العناصر
والبرودة عن الما قوله فان الاستغنا اعدم الاحتياج فلا واسطة بينهما قد سبق الاعتراض على انتفا الواسطة
بين الاستغنا والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه في ثانيا متمسكا بمرشد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد تقال في تصحيح
الاستدلال بجواز عدم الاستغنا بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات فرونه ولا حاجة الى نفي الواسطة الاحتياج
بالذات وهنا ابحاث لوجوب الاستغنا الواجب معللا بان انتفائه يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان فتامل
قوله فيلزم محالان معا لا ابتهاج في لزوم المحالين معا لعدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان
للحدوث مطلقا ممنوع ابدي ان الصفات ممكنة القديمة ولو سلم فالحاجة الى لزوم المحالين الزاما للخصم القايل بالحلول وقدم
الحال ولا الشك في صحة قوله فان المحل ان قبل الانقسام الى ان قبلوا من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبلوا من
جهة الحلية سواء قبل من حيثية اخرى ام لا لزم الاحتراز فظاهر وعلى الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول لجواز
ان يكون حلوله غير سرياني نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا ان يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على
ثبوت عدمها لكن في تمام دليله كلام قوله فلا يمكن لزوم بعدم حلوله الا وتجويز ان يكون لذاته في خصوصية مرجحة
للبعض مع تساوي الكل في التبدل ما لا يلتفت اليه قوله بل الاجسام الاولى ان تبدل بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال
ثبات للجواهر والجسم وكانه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله فرونه ان انتقال الكل يستلزم انتقال
الجزء او لان انتقال الجسم كما هو متفق عليه قوله وضبط مذاهبهم ليس المراد ضبط مذاهبهم في الحلول والاتحاد
لان القول باحد الوجهين الاخر ليس قولا بشيء منهما بل المراد ضبط مذاهبهم مطلقا ويكفي في التنزيه استناده على القول
بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكرا في الضبط وهو الاتحاد وصفته [illegible] والاتحاد ما يرد وجه اللهم الا
ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على ان ويبطل ببطلان الاتحاد في الذات والصفة ثم الذين لم يتبدلوا
بشيء من الاحتمالات الست طايفة منهم اولا الشبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد وخلايا في هذا الاحتمال لم
بان الحق له للاحلامي ثلث منهم النصارى واعلم ان هنا احتمالات اربعة اخر وهو القول بتولد بدنه او نفسه
من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد من جهة الالهية الذات او الصفة بجميع في
او حلول الذات او الصفة فيه اولا يعقل التولد الا بان يكون من الاب شيء في الابن ومن هذا يعلم ما سبق نفيهم وجه ترك
المص الاقسام الاربعة والله اعلم قوله كلها باطلة الا الاخير فهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق
الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح ع م قوله فهو قائمة الاسلام وضعفا في البنية فانه اتبع المذهب [illegible]

162

في الرفع لطيفة في بعد الحقيقة السابقة بجهة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم ان نسخ الكتاب وقت روية الاضعف ربما
بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف لهذا الزمن جميعها قوله فانه كثيرا ما يتصور الامر في
ان الكامل في مظاهر الروحانية با طسمائي بطريق الحلول او الاتحاد ولا شبهة في ما ذكره من الصوفيين بل المحقق فيهم
بحرو ونقل ققل مرادهم التطهير لا التبديل قوله وهو العترة الطاهرة ما عترة الرجل نسله ورهطه وابا وابا علي ما اولاد
رضوان الله عليهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد ومع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى هو العلي الكبير فانزل الله عليهم ومعاتبهم
قوله والاجازات وان لم يكن السبب منتهيا الى ما يستقبل القضا فالباطل في جاز تجدد في المحلية وهم ترة تجدده في
جميع صور الابدي ان نزل ايجاد العالم في زمان ما لا يستقبل عليه نعم مع ان سببه قديم لا يمكن ان يتجدد فتامل قوله
فقيل هو الارادة وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك صارت اثنين القرين وهما السمع والبصر قوله مستندا الى القدرة
القديمة لا يخفى ان القدرة القديمة ان كان من شانها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث
ايضا وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح الشيا وهذان تحادثين الهيا قوله لاحا دنا فرقا بينهما
ووجه التخصيص في الاطلاق ان الحادث القايم بذاته تعالى قد يكون منشا التغير القايم به فناسب ان يسمى الاول حادثا
بصيغة الفاعل والثاني محدثا بصيغة المفعول قوله الاول لو جاز زواله فان قلت هذا الدليل يستقيض بالمجرد فانه
لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز زواله مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم هنا عم اذ المحال هو جواز ازلية الحادث
الموجود لا جواز ازلية غير الوجود الابدي ان انعدام الحوادث ازلية نعم لو كان مبنيا على استحالة ازلية الحادث منافاة
وصف الحدوث لها لا استحال ازلية المتجدد فيتم النقض فليتامل قوله ويلزم التغير في القابلية اورد عليه ان
التغير فيها لازم على تقدير لزومها للذات ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بان المراد من القابلية الاستعداد
الذي لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور الاستعداد لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان
هذا الجواب يرفعه قول المص في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا تستلزم صحة الطرفين اذ لا اقل
لا شك ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور كان ازليتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما
فكيف تستلزم صحته ازلا مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب
في الجواب ان يقال القابلية هنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان
اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقي ان
ان يقال عدم لزوم مثل هذا التغير على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان
لم يتحقق لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود متحقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية
بالمعنى المذكور امر اعتباري فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة
واما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بان الذات وان كان مرو فالسلسلة لكنه ليس بطرف
لها وتحقيق ذلك ان الانتهاء طرفا لا يتاتى الا في طرفا فالقابليات الغير متناهية شروطا للعلل لو تسلسلت لم يلزم

الاعدام الازلية عرضها والذات انما وقع في جانب الطول فليس يلزم نفي التناهي في جهة عدم تناهيه فليتدبر
اللهم الا ان يقال القابلية اعتبارية تتشابه فيستحيل التسلسل فيها برهان التطبيق على ان نحو في القابليات الغير
المتناهية يجب لا نسبة فيما بين قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذه المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخيرة
واقعة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق التحقيق في مثله مرارا **قوله** واما بطلان اللازم فلان القابلية
نسبة المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو حال قيام الحادث به في لا القابلية التي انتهاؤها ازلية بل القابلية
الازلية صحة هذه القابلية التي هي صحة القبول بالفعل كما يدل عليه التامل في سياق الكلام والاظهر هو تحقق في العبارة
ان يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضي موصوفا وصفة وصحة
الاتصاف تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم وجود الحادث ازلا **قوله** الثاني من تلك الوجوه قيل لم لا يجوز ان يكون
بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات في لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على ان هذا الوجه
منقوض بالمتجدد وفانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي هو زيد حده في ذاته هو الاضافات الى الحد فيما التي
ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض الحد فيما قد يكون
صفة كمال كعلمه العام مثلا وان جعل صفة مقيدة اتجه ان عدم مثله في الحوادث غير ظاهر **قوله** اللهم الا ان يقال اتصاف
تعالى بالمتجدد لكونه بان قابلا وكلما امتنع قبله امتنع قبل وجود عمرو ولم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاضافات في الصفات
الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين **قوله** الثالث منها انه تعالى
الى فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالمتجدد قلت نعم فان التاثير من غير الموجود اعتبار في محض **قوله** وهذا
ليس بلازم لان ازلية الامكان قد سبق في الامور العامة اعتراضات ردها على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور
عليه ام يتعرض له ههنا **قوله** كما اشرنا اليه اي بقوله موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم **قوله** ولا يلزم الخلو
عن الكمال المشترك يعني ان نوع الحادث قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم
حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق في الذخر
واوحى فيه المقالة جدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة تحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
بدون الفعل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المقارنة تنافي السبق والمقارنة مع بعض الافراد
والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه ولعل لمن انتفى التنافي انما يلزم اذ استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين مجموع الافراد الموجودة او لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد
او لو لم يستلزم ذلك السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف **قوله** كما يشير اليه

163
المص اي في بحث القدرة حيث قال بيان انشاء ذلك سيسهل عليك بعد احاطتك بما قدمنا **قوله** ويمكن الجواب عن
الوجه الثالث قيل هذا الوجه ليكن ايضا فلعلهم ارادوا والمقبول لا بتاثيره وانه لا يخرج عن جزء انه ليس له جهة التاثير والقبول
لانه واحد حقيقي فليس له الا جهة التاثير والقابلية فانه ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقا اوارادوا بالغير فاعل
تلك الصفة لانفسها بناء على انه تعالى لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان هيجان ذكره
في حيز المنع اياه الابطلان ذلك المبنى فلا اعتبار بما يخالف الجواب في ايضا **قوله** اذ لا دليل على صحتها اذ لقائل ان يقول
ان ما ادعوه بالضد ممنوع ما يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدا وان ارادوا
به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان
عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وهو يجوز والفعل الانم ان ما قيل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم
يتقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاف **قوله** والرابعة اذ المحتمل الدليل الثاني لكنها ليست بتامة لان الحوادث
المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها لما يلزم بقاء الصفة بلا موصوف ثم لو كانت متناهية يلزم
حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها **قوله** احتج الخصم بوجوه ثلاثة قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوسية
والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقله المص منهم من انهم لا يجوزون الاحوث الحادثة في او فوقها في كمن ذاما ان الدليل
ولبيان الهم الزاميا ويحمل الادلة على التوزيع فتامل **قوله** وانه اضافة فان قلت اي احتياج الى بيان اضافة
التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات الباري سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث قلنا
الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحوادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر **قوله** الثاني المصحح للقيام
به في الوسائل في كلامه يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اتصافه
بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا كمال فيها في الايجاد **وقوله** وانه يستلب
لا يصلح جزء للمؤثر فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان ما ذكره صفة التقدم بل هو عارض لها ولهذا عد البعض من
الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي فيجوز ان يكون علتها عدمية كما بيانا مثله في بحث
الرؤية واما القول على تسليم وجودية المعلول بكون التقدم شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر او كونه للحدوث
مانعا فلم يلتفت اليه المص لا لانه ينفي القيام بالفعل لا الامكان الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذ المنقوض هو
الشرطية او المانعية للتاثير في الصحة لا في نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة لعدم وجود كلها وجودية
على زعم المص كما سبق في بحث العلة والمعلول **قوله** او من الحقيقية بناء على القول بالتكوين **قوله**
تلك المرتبة فان قلت هذا يناقض ما ذكره سابقا ان هذا من اتحاد الافكار والى وافق ما نقلناه ردا من
نهاية العقول قلت هذه الشبهة للخصم والمذكور فيما سبق هو القول بالحق فلا محذور **قوله** فيكونان حادثين
هذا احد قولي باب الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى
ان يقول الراجح بعد قول المص وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته

وهذا التقرير هو الانسب بالجواب قوله المتجدد بل لذاته تعالى في تجدد التعلق بحث الا ان يحمل ذكرها على التعلق
والجواب ان الكلام مبني على وجود التعلقية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما ثبت عدمها امتنع قدمها لكونها ليس
بقديم كما مر هذا في مباحث المقولات النسبية فليتامل قوله وكذا ارادة الحسين والجبائية اي القدرة بتجدد والعالمية على
مع تجدد تعلقها وكذا في غيرها لا يخفى بان الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا في محل فمثلا
يقتضي حدوث المريدية عندهم فالظاهر هو الجواب الثاني قوله لا يثبتون لها اضافة او الاضافات التي يجب تحتها الفعل عند ملاحظة
امرين لا وجود لها عندهم اللفظية والتعلقية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بها لكن الحكماء انما ورد فيه ما فيه لا انها
صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تنزل لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في اواخر النمط ١١
السابع من الحكمات فاذا جوزوا تغير الاعتبارات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الذات تعالى
في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله ويجوز في القسم الثالث مطلقا
اي او بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات
السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر والمعترض عليه بان الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير
في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا
عدم انتهاض الدلايل المذكورة بالتجدد وان قوله فانها كلها تابعة للمزاج هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون
فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنقسم لا بغيره كما صرح به في اوايل [illegible] شرح التجريد فالدليل
لا يفيد عدم الانفعال [illegible] منها عند جميع العقلاء كما هو المدعي قوله قالوا اللذة ادراك الملايم [illegible] له سخافة
[illegible] والا فاللذة هو الابتهاج المرتب على ذلك الادراك لا نفسه كما يشهد به الوجدان قوله وقد تقدم هذا السوال
الثالث اي وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغي ان يكون بعد منع الشركة في العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح
يشير بان السوال ثلث وتلخيص الكلام ينبغي ان يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الى آخره منع كون اللذة نفس
الادراك نعم ههنا سوال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملايم وجب ان يكون متالما بادراك المنافر كما [illegible]
التشكيك مثلا لكنه بطل بالاتفاق فليتامل قوله في توحيده التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها
اعتقاد الوحدانية اي عدم مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك
في الوجوب الذي هو مبدء لكل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت نفي المثل
مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفي الاشتراك المماثلة في النوع لا يستلزم نفي الشركة في الالوهية ووجوب
الوجود فما هو الا لجواز كون كل منهما مقتضي الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام في باب التنزيه للاهتمام قوله وذلك
لوجهين وكل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو [illegible] لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا
لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقايق ولا شك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم
الكلي بل ما صدق عليه وحينئذ يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويتحقق الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية

الواجب تعينا فلا يمتنع تعدد الواجب وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المحقق فانه
صح وتكلم الدليل قوله فيلزم تركيبهما فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول
من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا هناك كان مبنيا على اصل المتكلمين
كما نبهناك عليه واما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركيب الهوية واما
كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية متشخص جزئي يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر
فيه سوى الماهية الكلية شيء اما بالكيفية او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو مفهوم مانعا من وقوع
الشركة فيه فلا يكون متشخصا جزئيا قوله مبني على ان الوجوب وجودي مع انه ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات
للوجود او الاستغناء عن الغير وكل منهما اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدمه وحقيقته في
على ان الوجوب يحمل عليه تعالى بالاشتقاق فلا يصح حمله مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثابة قولنا هذا
الذات ذو هذه الذات والشارح فيهما واحد على انه يعقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية ذات الواجب
وغير المعقول لغير المعقول واعلم ان الشارح اشار في مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب
ولو كان عدميا زايدا على الماهية فجاء الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية بيان فقد وقد
اشرنا هناك الى جوابه فليتأمل فيه قوله ويلزم الدور لان الوجوب اذا اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب
على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور في نفس الامر والثاني يلزم ذلك لو لم يكن اولا في تلك العدم واجب
بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ما عداه في نفس
الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتي لا يحب لها فان قلت هذه المقدمة اعني ان الوجوب الذاتي علة لما عداه
ممنوع عليه [illegible] عن التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال اما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم
كفاية مجرد العلية في المقصود فهذا من باب تنبيها على الطرفين وليس تقادحا في صحة الدليل عند المحقق كما مر مرارا
نعم يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبني دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب
عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد الحصر الاقتضاء في الوجوب على ما علم من قاعدة
العربية فقوله واو لولاه تبع لذلك الاختصار لا لاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم
الدور منع على الاحتمال الاول وجوازه الانفكاك على الثاني واما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين الوجوب
بدون العكس فلم يلتفت اليه كما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام
الوجوب التعين وهو اعم من عدم العلية لان العلية يتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض
الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية لان فرض الاعم لا يستلزم
فرض الاخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة باي وجه كان قوله ويجوز التعين بلا وجوب اي يكون تعين
التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه و

وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا غبار رشاقته قوله فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا كما توهم بناء على ان الواجب من له الوجوب لا ما ثبت له حال الوجوب وان المدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور و لا احتياج الى بناء التوزيع على احتياج الماهية للحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء كما مر بيانه في جوابنا فبرهان الاجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى قوله وللمقدورية الامكان ظاهره انه معطوف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور متقدم والتقدير والمنتج للمقدورية الامكان فيتعرض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو علة للحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان انحصار القدرة في البين بما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي ان يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولكان تقدر المبتدأ اي والمصحح للمقدورية الامكان كما سيشير اليه بقوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية قوله اما بهما اي بكل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور على هذا هو استقلال احدهما لا وقوع مقدور بين قادرين وكان عدم توقفه بهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال قوله لاستلزامه احد المحالين رد عليه الاستاذ المحقق بان وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الآلهة لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون الاله الآخر والصواب ان تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين وحينئذ اما ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع لشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين والثاني باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حينئذ دليلا على انتفاء تعدد الآلهة مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شيء من الاشياء او تعلق ارادة احدهما دون الآخر قوله لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال اي بالنظر الى ذاته واما لزومه بالنظر الى الامتناع الغيري فلا يقدح في الاستدلال لتعين ان المحال فيما نحن فيه انما يلزم من تعدد الآلهة فيمتنع وهو المطلوب قوله فيلزم عجزهما فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشيئة عندهم نوعان مشيئة قسرية ومشيئة تفويضية لا اختيار رهم فالعجز واقع في الاول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولئن سلم فنقول هم انما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه واما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يتعين فرضهما اختياريا بل لذلك الجسم وهو ظ قوله وايضا يلزم اجتماعهما فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الآخر لا بسبب استلزام حصول المراد فيه ترجيح لما ذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مراديهما معا كان في وقوع مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح فليتامل قوله فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا اذ المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع

ذلك الممكن فيثبت جواز التفويض وهو واما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى بالطرف الآخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فمدفوع ايضا بان وقوع ما كان ممكنا في نفس الامر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظاهر جدا قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع عن ذلك علمه بالمصلحة في الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع واما ما يقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام في ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما ولا شك في امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما والاخير فان الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل توزيع الارادتين معا فليتامل فان قلت لا نسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعا ولا عجز في مثله قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وبهذا ايضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مراديهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما عن حد الامكان فليتدبر قوله لا يقولون بالهين فقد تم من المشركين بقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا بتعددهم بواجب الوجود قوله فالمانوية والديصانية من الثنوية الا انه في التخصيص فان المزدكية ايضا قالوا بذلك اما المانوية فهم اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عم وهم يعتقدون في الشرائع والانبياء وان اوله مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عم ثم شيث ونوح وابراهيم وزردشت والمسيح وبولس ومحمد صلوات الله عليهم وعلى ان برابنائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم حساس وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يحصل من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق و من الثنوية فرقتان اخريان يقال لهما المرقونية والكونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره في اثبات النور والظلمة وخالفوهم في اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة واما الكونية فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خيرة بطبعها بعيدة من الخبائث المحضة والماء ضدها بعيد من الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المعتقدون في النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتهم تعظيما لها قوله وكانهم ارادوا الى قال في الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران قوله والمجوس منهم سياق كلام الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الاقدم صريح في خلافه حيث قال اولا النوع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمسة وفصل مذاهبهم ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا

ايضا علي ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا لم نفصل فيها وما
ذكره الشارح اخذ قوله وفاعل الشر هو اهرمن واختلف المجوس في ان اهرمن قديم او حادث مع يزدان قوله
ولم نفصله فوضه مع ان لكل واحد من النور والظلمة يدفع لكل شر لذلك الشر به الخير الذي شر في نفسه فان
قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع شر الشر به لاشتماله على حكمة قلت فيجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك
فلا يلزم من ايجاده ما كون الواحد خيرا وشريرا قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز قيل انما يلزم العجز اذا الشيء
الشرور لا الشرير بالاختيار وكما يشير اليه قولهم في النورانية حي عالم قادر واما اذا التفت اليه بالايجاب فلا
وقد عرفت مما سبق ان امكان الانفكاك في نفس الامر يكفي في لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير قوله
فيعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مآلا ليس المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبهاتهم لا تفيد
ذلك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على دليلنا فللتنزل ثم ان في العبارة
مناقشة وهي ان صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم مآلا ايضا ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود في
النار اعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حققنا في حواشي المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز
صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه
متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله فالمعنى ههنا الخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة متزايدة الى
كماله قوله فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده في القرآن المجيد والاحاديث
الصحيحة من آثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منها عليه
قوله والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل قال في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة
ولا معدومة وهو لا مثبتو الاحوال والمشهور بانها البهشمية وانهم قد اثبتوا الله تعالى احوالا خمسة من جملتها
الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول
بانها عين الذات قوله ويشترط صدق المشتق على واحد منا بثبوت اصله فيه ان اللازم من هذا كون الصفات
امورا وراء الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب يظهر بان العلم
وكذا القدرة وغيرها ليس من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الاعيان والا لم يتمايز لان المعدومات غير متمايزة
كما سبق واولا عار نفيس وجودها يد فيه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة
عندهم من الاعتبارات العقلية والصواب ان علم الله تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها
خرط القتاد قوله في المرصد الى حيث قال وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا
قوله كما وقع في كلام الامام ايما ان الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة
قوله والارادة فيه لا تخصص اي لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا قوله وكذا
الحال في باقي الصفات فان علمه تعالى يتعلق بالاشياء بخلاف علمنا وحيوته تعالى مصححة للعلم والقدرة التابعين

بخلاف صفاتنا قوله كيف وقد يمنع الامر فيقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بحجية قياس الغائب
على الشاهد عندنا باطل ويكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالم بالعلم فلا يتجه منع
الامرين وما كان للاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعد اثبات امثال هذه المقاصد
لم يلتفت اليه قوله فكان قولنا الله الابراهيم هذا الشان مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية
التي كلامنا فيه بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات قوله بشارة حمل الشيء على نفسه قد سبق اعتراض
السعيد بان حمل بعض الشيء ونفسه انما ما يفيد ويعتبر مبحثا للعقلاء كما في الوجود وسبق جوابنا عنه فلا
حاجة الى الاعادة قوله بخلاف قولنا ذاته وانه ذاته الاظهر ان يقول وانه ذو وانه لا يصدق على العلم مثلا نفس الذات
والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره لما ذكرناه لا لما ذكره لكن يتبع
الشارح المص في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود وان اراد انه خلاف الاظهر قوله اعني مفهوم العالم
والقادر حق العبارة ان يقول مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم حتى يطابق قوله واما زيادة ما صدق
عليه هذا المفهوم الا ان المفهوم منه ان زيادة الما صدق هو المدعي فلا يطابق في العالم بل لا يصح وانما يظهر في
العلم والعدل ان يجعل مفهوم العالم مثلا مفهوم الصفة وهو مفهوم العلم فتامل قوله والمعلوم حال احدهما دون
الآخر حصل المطلوب لا يخفى انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى التوسط الذي الحمل وعدمه لان البداهة
حاكمة بان هذين المفهومين متحدان او متغايران ولا يخفى عن هذا الحد ان المطلوب كون الوصف
موجودا زائدا على الذات وفي حصوله ما ذكره بحث او لغير الموجود ايضا كذا قد يجري حمله على الموجودات
وقد لا يصح الكلام الا ان يحمل الحقيقة على الهوية الموجودة قوله فان قلت كيف يتصور لها منشأ انتزاع الحمل
الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تتم نفس الماهية فان الذاتيات
تسمى الصفات النفسية عندهم فان الاثنية من الصفات النفسية لزيد عندهم قوله لا بصفة زائدة
عليه كما في ذواتنا هذا الكلام يدل على ان ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا يتجه فيه عدم قولنا بالقدرة
المؤثرة فهذا الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناؤه على الموجد والقدرة بعيد
قوله لا للاشياء جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام الزام والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر للغير وبالاشياء باوسط
لا يصح الشيئان لم وهو ظ فوق ما لولا امتناع احتياجه في صفاته الى الغير لكان اظهر قوله وقد تقدم ابطاله
حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه بسيطا حقيقيا
مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على البساطة دور فليتامل قوله واجمع المعتزلة في جوازه
لانه خارج مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة فلما من لم يذكره منهم فيلزم
الكلام الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهب الفلاسفة ويكون قوله لهم
تفصيل حالا منه فيفهم مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل

وانما

بانه في كل مسئلة هذا وانما قدرنا الشارح والسبقية متوقفا لما في الابكار اشارة الى ان المعنى انما تركب لا اشتراكهما في الوجه
الثلثة فكان ذكر احدهما ذكرا للآخر **قوله** انه في عالمية وقادرية الاكتفاء بحالة لان السابق عليه ان المراد هو التمثيل
والمراد عالمية وقادرية وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات على وجه عام **قوله** والجواب ان
العالمية ان اراد بهذا الاستدلال الزام قدماء الاشاعرة حيث قالوا العالمية حال الشيء معللة بالعلم فكذا في الغائب لم
يتجه هذا الجواب المنع لكن قد عرفت ما فيه مثله من البعد **قوله** والاسم بثبوت العالمية الاشياء ان يقول وان سلم انها امر
وراء الذات **قوله** فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي واتصاف العالمية انما يكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا
يقولون به والالزم وجود الصفة الزائدة **قوله** لكن يتجه الى قال الاستاد والمحقق فانه في لبسة الى علة لصفاته
حتى يلزم ان يكون موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا فانه ما لم يتعدد الوجوب اوكل موجود لا يخلو من ان
يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد
الاستاد والصفات عنده من بينها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان
يخص بغير الصفات ثم يرد عليه هذا انه من قبيل التخصيص بالقواعد العقلية كما لا يخفى **قوله** ودعوى ايجاب الصفات
يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لا يجاب ان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود
وكمال فلو لم يلزم فاته نعم جاز انتفاء الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى
قبل كل شيء من الكائنات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم
ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجمع اهل الاسلام على كفر القائلين
بتعدد الذوات القديمة فتامل والله الهادي **قوله** في قدرته اعلم ان القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان
تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل ممكن
لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح
به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على مذهب ان القدرة تتعلق في الازل بوجود المقدور فيما
لا يزال وكلام المصنف الشارح ايضا فيما يأتي يشير به فان قلت القدرة بقدم التعلق الثاني يقتضي لا القول بقدم صدور
مخصوص الحوادث على شروط او استعدادات تحصل في المواد والامر يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلزم الحصول
المتكلمين قلت انه لا يلائم بما اذ لم يكن وقوع للمقدور بتعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال حصول ذلك
الوقت والله اعلم **قوله** الا ان الحكماء اذ جعلوا قد سبق منا ان الاستاد والمحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا كشف له
لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم مشيئة الفعل و
استحالة عدمها ليست هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا
والعالم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم فتبع المقدمة

167

الاخيرة فليرجع اليه **قوله** كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فان قلت هذا مبني على ثبوت الصفات قلت لو سلم فالتمثيل
لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا **قوله** فان لم يوجد فهو الامر
الاول اعترض عليه في شرح المقاصد بان الثاني ايضا كل من الشيء يطلق الاول ولعله يعني القدم وقد يجاب بان القدم
في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والثاني نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا فرق واعية الى جعل النفي بمعنى
الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والثاني عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد ويجوز ان
يكون متعددا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل **قوله** فان لم ينته فهو الثالث
قيل عليه كان الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى اليه بواسطة حادثات لا تتناهى واجيب بان المذكور
في الدليل هو النفي في الحوادث الممكنة بالتعبير الثاني بين انه تعالى واما احتمال النفي في الحوادث الثانية به تعالى فقد اشار
الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال **قوله** واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت
قلت قيل اشار الشارح بلفظة هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من ان اشارة
الى الاستدلال السابق على التقدير من ساعيه انه لا يرد في اعتراضه الذي يستذكره بقوله وقد يقال ان يقول الاتباع
لشارح الابهري فانه تمهيد المصنف فان الظاهر ان ما ذكره بمسامعة منه ولانه محل الكلام على الاستدلال كما يدل عليه
حدوث النفي والذي يتعلق من الابهري في الاول دون الثاني ان لفظة هذا لا تكون اشارة اليهما معا الا بالتأويل
فجعلها اشارة الى التوجيب على ما هو معنى الفاعلة من ان هذا اشارة الى الترتيب **قوله** وان بني مع ذلك الى
فان قلت لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا امكن حوادث
متعاقبة لا الى نهاية بغير غاية بذاته تعالى شرطا في صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا قلت هو قلت لعل السر
في ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك
لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قاعدة الفلسفة وسيشير اليه في
الطريق الثاني واما ما قيل في بيان تبيين عدم جوازها بما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو
المشهور وذلك المطلق مندرج فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة
لا الى نهاية بدون ان تشترك في امر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط فيه تامل **قوله** فانها وان جهتي استمرار
وتجدد فقيل مراده بجهة الاستمرار الحركة التوسطية ... البسيطة اعني الحركة بمعنى التوسط فانها امر واحد
مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم الاستقرار من
الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها والا فرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا حاجة لحمله او يهم جهة
الاستمرار على الاستمرار ما فيه الحركة بل يجب ان يحمل على الاستمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة وتأويل
التجدد للشروط ... فالحق الاولى بعد وضوح الحال انه باي وجه يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق في الاوضاع
الغير المتناهية كما يدل عليه كلام الشارح **قوله** فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا لا شك ان الطريق الثاني غير واف

او لم يجوز ما انضم اليه في الطرف الاول لم يلزم محذور ولكان ما قدم الشارح تفصيلا ايضا وحصر التمام في كونه بالطرف الاول
حيث قال ولنا بدان نقول ذلك البرهان البديع ايضا لا يتم الا بالطرف الاول بناء على ان هذا الكلام الان يكون الفعل بان
الا استناد الا … يتم بالطرف الثاني الزاما وانفصالا لخصم على عدم قدم مختار يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث
بصفاته لا الى نهاية بذاته تم قوله اذ جاز تعاقب صفاته قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواء تم مسلم واما
توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا تتناهى فلانه لو تعاقب صفاته كذلك لزم التسلسل فيندرج في الامر الثالث و
انت خبير بان المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود
فلا يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المقصود ههنا بيان بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله وان تشبث قلت
مع انه ذكرنا بيان ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فيرضاه الشارح ان البطلان البرهان البديع بيان ركنه في هذا الموضع
وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر فان قلت اذا كان بيانه لزوم التخلف في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث
في قوله وان تشبث الا يستقيم الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا لان عدم جواز تعاقب الصفات للحوادث الغير المتناهية بين
معلوم فاي حاجة الى التصريح بان الدليل الثاني او الاول لا يتم بهذا قلت لما كان نزاع في الخفي في بطلان التسلسل
قد يا صرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق ايضا ما ثبت له ولا ضرر في ذلك قوله لانه الذي يعول عليه
توجيه لكلام المص فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه والظاهر ان يورد بعده الثاني والثالث
بهذين العنوانين ولذا قال الكرماني شارحه ان المص خط القلم على قوله بوجوه اولا التعدد فيما ذكر في الكتاب بين
جانبهم في النسخة هكذا احتج الحكما بان تعلق لا قوله او تعلق القدرة اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور
كما دل عليه قوله باحد الضدين او التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه وذلك عام للكل محكى كما بينا قوله اما لانها بلا مرجح
وداع اذ الحاصل قولهم لذاتها على ان سبب مخصص في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها بالطرف الآخر
لا على ان المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل لما اريد في
الشق الاول والتزام التسلسل في التعلقات كما تحقق في ايجاب الممكن ولعل القول بان التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب
مؤثر فيه ان الكلام متجدد وجوديا كان او عدميا يحتاج الى السبب لخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع قوله
وايضا يلزم قدم الاثر وايضا يلزم ان لا يصح الترك ويلزم الايجاب كما اشار اليه في بحث الارادة قوله وكذا قدرته
وتعلقها الظاهر ان قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد
قوله لان اثر القادر حادث اتفاقا قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حكمة كل فلك مع كونها او اجزاءه
بالشخص وصادرة عنه بالارادة لا ذلك عند الفلاسفة قوله وحقيقتها على رأيهم حيث استدلوا بالقدرة على حدوث
الاثر كما سبق مع ما فيه قوله والجواب ان تعلقها لذاتها ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما
يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما
صرح به سابقا ولا حقا واثبات الارادة للترجيح لا ينافي في تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس

كما في تعلق ارادة المختار ما سبق ان الظاهر … وليس بقضايا في تعلق قدرة المختار كما لا يخفى ثم لم يصرح بكون المخصص هو
الارادة واكتفى بالاشارة الى انه اختيار باشتهاره وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام
اختيار تعلق القدرة لا لمرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد الشيئين لذاتها
مع ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد الشيئين لذاتها فتأمل قوله ولا يلزم
من صحته صحته قال رح ولقائل ان يقول المآل في الصورتين واحد اذ يقول القائل الفاعل باحد الترجيحين دون
الآخر ترجيح بلا مرجح فان قلت المرجح هو ارادة احدهما دون الآخر قلنا فاذا ننقل الكلام الى الارادتين ويلزم الترجيح
بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تغفل قوله احد من العقلاء كأنه اخرج … طبعا
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبهة مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء
قوله وربما يختار ردّ البحث على تقدير جواب الشق الثاني بعد جواب وجهي الف والناشئين عن الشق الاول
اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول على ان يرد في الوجه الاول الشعار بانه دافع
الوجه الثاني فليتدبر قوله ولا ينتهي الى حد الوجوب تنبيه عليه بانها الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يقدح ولا ينفعه
… في نفسه وادعا كفاية الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعي ينفي وجوب تعلق القدرة معه فيقول
بالايجاب كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه يراد به ما نحن فيه
فان منع عدم المنافاة ههنا كعدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده قوله واما القادر الذي هو
مؤثر تام اشار الى اخذ الاختيار معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما قوله بالداعي وفي ذلك الوقت الى
انه متعلق بيتعلق ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المنع قوله بلا سبب يخص ذلك الانسب …
ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص ههنا المرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح … المرجح
الخارجي الذي يسمونه بالداعي قوله فقال اذ لكان قدرته الا … الى الناسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته
وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله ولنحو ان يقال الخ المص لم يتعرض للارادة لتقرر ان تعلق القدرة باقتضاء
الارادة فالتعرض للاول تعرض للثاني هذا وقد سبق منا ان القول بقدم التعلق الذي يترتب … الايلام
اصول المتكلمين فليتذكر قوله انه بالنظر الى ذاته قيل ينبغي ان يراد قيد اخذ ليتمايز مذهب المتكلم في قدرة الواجب
تعالى عن مذهب الحكيم وهو ان لا عدم الشبهة ولك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا يكفي للتمييز فان ما ذكره ممتنع في الوجوب
بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيئته باحد الطرفين لخصوصه قوله ويقرب من هذا الى ما جواب دليل
الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين فالضمير في لكنهم الى الفلاسفة والمجيب اشار اليه بقوله واجيب هو المتكلم
قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت
الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا الايراد على الشارح لان المص علل نفي المقدورية بان
العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثرا للقادر ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة … الشارح الكلام

على هذا انهم لو كان من تشبههم متدور رد العدم ازلية لم تتجه لجواب المنع اصلا قوله وهذا اقرب مما قيل
ان الحكم باولوية هذا ودون بطلان ذلك جزاف باول بالنسبة الاستمرار ان لا نجعل على حذف المضاف فاللازم تجدد
استمرار العدم لا نفيه لكن بثبوت هذا التجدد ويبتني الى التوجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات التي نبه
قوله داوالكانت واقعة بالقدرة : لا يخفى انه لا رجحان لبطلان شيء للحوادث الذي يستند به الحادث الى الموجب القديم
على بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم منه تقدر القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم
صدورها بالايجاب بناء على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الاول اقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى فتامل قوله ام يعدد
عنه صفة اخرى والا لزم ان لا ينحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع
الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بان اثر الموجب يتعدد بحسب تعدد القوابل والنواع ماهيات الصفات قوابل
مختلفة فيتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره بحسب تكثر محله ولا تكثر له على انك قد عرفت في مباحث
العلة والمعلول مافي اعتبار التكثر بحسب الماهيات القابلة فتذكر قوله الا ليس مع صوفة بالتناهي اشارة الى ان
النقض انما يتوجه لانه لا معدولة فان اللاتناهي لا يتصف به الا الكم بالذات او بالعرض قوله من الكيف قد مر
في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف والاعراض
فكان المراد بالكيف هاهنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود
قوله هو اثبات اللاتناهي لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه موصوف بالكم المنفصل اعني العدد لتعدد والتعلق
بتعدد المتعلقات فيتصف بتناهيها هو من خواص الكم قوله وان كان كلها ما تتعلق به بالفعل متناهيا الى ما تتعلق به
بالتعلق التنجيزي واما ما تتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقات فيما سبق قوله مطردة
في الصفات كلها لتبين المراد بالاطراد والاحكام الثلثة التنزيهية في الصفات كلها انه دونها فيهما من لها وجه كيف والجود
صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاجزء من الثلثة الجارية فيها هو
سلب التناهي والاثبات رتبوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المنزهة فلا حاجة الى التكرار وان وقع
تكرار في بعضها لنوقد طرأ لعاية اخرى كما قال في بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتنويع مذاهب الخصوم
قوله وقد يحتج المعتزلة نقل عنهم انه يلزم من هذا ان لا يكون الباري تعالى قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال
الاستاذ المحقق وسبيل المعتزلة التقصي بالذات بان يقال الذوات في الثابت هو مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام
الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق الواجب وانا لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا
منها ليس مبدأ للتأثير فلا يتخيل ان يقال فلو كان لقدرة تعالى لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان الثاني بخلاف
نفس الذات فانه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فانها مما من شانه التأتي الايجاد به وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت
ذوات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته لسائر الذوات وليس مبنى على اللازم
بل ان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم تصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة

موجودة في خصوصيته وانه تعالى قبل ما امل قوله ما صفة غير موجودة في القدرة القديمة ولا يلزم من كون تلك الصفة
موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق اذ المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها
وجودها بتمامها ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج قوله في الغائب اي كانت الظاهر
ان المراد بالكائنة هو الاتحاد والنوعي فيرد عليه ان الاولى النفي لا بدل ان تتمايز بخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك
الخصوصية منشأ الحكم المخصوص وقد يحمل النفي على الاتحاد في جميع الصفات مع اتحادهما في الحقيقة والا لم ينعدد قوله
يعم سائر الممكنات اي جميعها يعني موجودة وسلوب صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث للتأثير فيه سواه وان توقف تاثيره
في البعض على شرط لكنه تعالى موقف ايجاده للموقوف على ايجاده لمحله لا نتاج في قيامه شيئه وسيجيء في مباحث التوليد ان الاحتياج
في الحقيقة للموقوف لا لان الله سبحانه يحتاج في ايجاده الى شيء فلا محذور قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان قد سبق
ما فيه في شرح الديباجة فليتذكر فيه قوله وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة قبل الاشكال في زمان الاستعداد و
المادة لحدوث ممكن بعينه وان امتنع بشرطه ذلك الاستعداد فلا نجاح في عموم القدرة بمنع صحة تعلقها بكل ممكن وانت
خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص وهم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يبات ايجاد
الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد هاهنا وهو تاتي الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعدادات التامة
على الطيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض اه فلنتامل قوله قيل ولا بد
البقاء في تجانس الاجسام فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون لخصوصية بعض الاجسام مانعة
مثل خصوصية بعض العدوم على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة الا الى القادر المختار
فلو ان يعدمها ويوجد خصوصية اخرى لا تاتي في القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من مستحقات وعدمها
الفاعل المختار انعدم الشخص فلم يتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدر منافيا
لعموم القدرة محل بحث قوله الا في الفلاسفة فان قلت الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لتقديم
من المخالفين في شمولها قلت المراد بالقدرة القادرية اي كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة
لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والاقرب في الجواب ان نفي عموم القدرة قد يكون بنفي اصلها وقد يكون
بنفي وصفها كما سيجيء مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد قوله الثانية المنجمون قال في شرح المقاصد الظاهر ان
ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين في مبادي الافلاك والعناصر
واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل فرقة اخرى من المخالفين قوله ومنهم الصابئة
بالمهملة من صبا الرجل صبوا خرج من دين الى دين قوله وتاثير الطوالع فان الكوكب الذي هو في البرج الطالع
عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا
قالوا قوله كما في حق الجنين قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل للاستعداد
المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوامين تخالف مادة الاخر في الاستعداد مع انه قد يمنع الاتفاق في الولادة

ذكره قوله من البيان وبعد ما عنها انما قد يصلح للتقريب وهم كمل البيان على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة
الظاهرة في ذلك هو التقارب والتماس على انه لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبايعها
واما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف اثارها باختلافه كما صرح به قوله تبطل بساطة الفلك اذ لا يجوز استناد ذلك
الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب نحيات به المنسوب اليه في الافعال وان كان المنسوب امورا متخالفة
الحقيقة قوله والا لكان خيرا او شريرا في الحيوان ويلزم على تقدير عدمه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينبغي فعل الشر والمدعى نفي
القدرة عليه من البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لا يكون شريرا قوله انا نلتزم الثاني هذا انما على تقدير ان يراد بالخير
فاعل الخير وبالشر فاعل الشر واما ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب
منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل المنع ههنا بالذكر قوله مقتضى نحيزة النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة و
الزاء المعجمة على وزن فعيلة والهجيري بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخر وهي الهجير على
وزن الفسيق والاهجيري بكسر الهمزة وفتح الراء واهجيرا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء قوله لانه مع العلم بنتيجة سفه
قبيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذ لم لا يكون جهة الحسن راجحة كبيرة او لحكمة في نفس
وجود ذلك الفعل يحصل حسنه الكبير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على سبيل
التبع وهذا انما يرد عليهم اذ لم يكن كلامهم في القبح المطلق او الذي جهة قبحه كثيرة راجحة قوله وذلك لا ينفي القدرة عليه
فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالنسبة اليه تعالى
لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما يلزم من الاتصاف بالقبح اي من وصف القبح الخارج
عن ذات الفعل لانه نقص خلافنا في الاحوال الذاتية الخارجة المقدورة قوله قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد فيه لو
حرك جوهرا الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم يتمايز الحركتان قوله او سفه خال عنهما ولا وفيه دفع لاعتراض الفاضل
حيث قال عبارة المواقف تشتمل على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا افادة ما تشتمله المعصية
ايضا ووجه الدفع ظ من تفسيراته قوله او يخلو عنهما الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على التساوي منهما ايضا والمخالفة
بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة الحاصلة منهما فالخلو عنهما يشمل صورتين كما لا يخفى لكن افرده بالذكر
فيما سبق لزيادة التوضيح قوله فلا يتوهم ان يقال هناك مصلحة ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على مصلحة ولا يلزم
ان يكون مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب قوله بل الله تعالى اقدر من العبد هذا
الكلام انما يمشي اذا ثبت ان القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا قوله المبحث الاول
في اثباته قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم نقص في شأنه جهل والجهل نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام ثم هذا الظاهر اذا ثبت اولا كون العلم كمالا يجب ما ذكر من شأنه قوله وكل
من فعل متقن فهو عالم لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف المفعول للفاعل واما ان
للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا قوله على ان كاتبه عالم الكتابة يقال في عرف العقلاء الا انه النفس

ان الشر لان ان النظم والظاهر انه المراد ههنا الا المقسط قوله لانه اوسع من المثلث اي اذا كان مجموع خطوط
المسدس مساوية لمجموع خطوط المثلث واضوية فان المسدس اوسع منه قوله فلا تبقى بينها فرج كما تبقى بين المدورة
وما سواها فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الزوج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما ان رابعها اول
الظاهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الزوج كما ذكرنا في المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكر
هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الزوج وان لم يلزم اذا كانت متساوية وفيه
واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا يندفع التلفيق بين هذا او ما يلزم الزوج في المسدسات دون غيرها
واما التدافع بين كلامه بالنسبة الى المربع فقد يمكن ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكر هناك بقي الكلام في ان المثلث
يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بينا هناك قوله والجواب عن الثاني في الانكار الا في ان هذا
الجواب لمن يعترف بان الحيوانات هي الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انه مخلوقة لله فالجواب بعينه ان الاحكام
والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون معلومة له تعالى لها ولعل المصنف لم
يتعرض له لما سنذكره من ان الكسب ايضا يقتضي العلم بالمكسوب التفصيلي كما دل عليه مثال الكتاب وتطلق ايضا
قوله فجواز ان يخلق الله تعالى الا ما ذكرنا التفصيل السنة الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان يفيد جواز علم
المتيقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استناده عليها والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه
فاشار الى منع المبني على انها ايضا لا اتقان فعلها قوله الثاني انه تعالى قادر الى قال في شرح المقاصد المتقدمون من
المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤال الاصحاب
وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة و
دفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لانه
لا يتأتى الا انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة
مع انه كاف في اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان يقال لا
يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب لا بد ان
يكون قديما او حادثا والاول باطل لما بين من حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته والثاني ايضا باطل لان الاستناد الى
الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادريته تعالى لا يستلزم
رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدماته
الدليل على انه يتم ما ذكره لم يحتج الى توسيط قدرته لا يجوز ان يوجب الباري تعالى اذ يكفي ان يقال من
كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار قوله لان القادر هو الذي
فان قلت هذا انما يتم القدرة على التقليل والتكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي
ان يحمل على المعارضة وبهذا ينطلق توجيهه لكن الحق ان السفه او الارادة للعلم بالمراد ضروري فلا فرق بين كون

ان اراد قليلا وكثيرا كما اشرنا اليه في عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض قوله فقد قيل متفق ان
ان رأي المحقق برهانه قبل الاتفاق لا يرد السؤال على المسلك الاول ايضا قوله فالسؤال قطعه اي السؤال
بالنائم والغافل لان النفلة كالنوم في كونه مضادا للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ابتدا السؤال به قوله الاول
انه تعالى مختار ويليه الاول لاثبات علمه تعالى بذاته علما حصوليا ويليه الثاني لاثبات علمه بذاته علما حضوريا قوله
وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين اما على الاولى ففي التنزيهات حيث بينا ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض واما على الثانية
ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل قوله واذا عقل ذاته عقل ما عداه فتم هذه المقدمة مع ان اهل العلم
يثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم اولاثبات عموم العلم المنتفي لاثبات اصله على وجه يليق
قوله فلان التعقل حضور الماهية فيه ان الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في اوائل الامور العامة اللهم الا ان يراد
بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية والاعلام قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندهم و
المراد ان التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في اواخر اول مقاصد العلم من موقف الاعراض
فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الايرادات فتامل قوله لانم ان التعقل ما ذكرتم فقيل كيف والحضور نسبة بين الشيئين
ولم يقبل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولو وجد كون التعقل نسبة فلم لا يجوز ان يكون
عبارة عن حالة نسبية اخرى تحصل في حقنا دون بعض المجردات قوله لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير قد يتوهم
هذا ان العلم مما نعلمه بالفرق لكل احد اما بكنهه او بما يميزه عما يغايره ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشيء
عن نفسه الذي سموه بالحضور عندهم سواء كان مجردا او ماديا ليس بما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما ندعي ان عدم
غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم فقبل المفهوم من غير تمييز
ان رأي انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط بعد الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى ان يوجد حقيقة الشيء بدونه
لانتفاء الشرط وهو غير معقول فالصواب ان مراد المحقق لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء التغاير والذي
بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها
مع تحقق الحضور هو حقيقة العلم على الوصف واجب بان الاضافة في قوله ان رأي حقيقة العلم ما ذكرتموه
مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندي الانسان لا مثلها في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وقد يكون العلم
حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود
الانسان وجود الهندي وان كان حقيقته ذلك قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة نوقش فيه بان جميع لوازم
الشيء لا يلزم ان يكون معلولا له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم في
المطلق ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد ههنا قوله واذا علم
علم البعيد فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصد يا فليس بلازم وان تصور
كذلك فنقول يلزم من الثالث لهما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت في تقرير الدليل الذي

ذكر لو سلم دلالته على علمه تعالى الحضوري بذاته تعالى لم يدل على علمه الحضوري بمعلولاته فلا يثبت المطلوب قوله
وعلم انه موجود لا فيه ان الظاهر من الدليل ان يكون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لا بوجودها فالعلاوة
الاخيرة مما لا حاجة اليها الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام عبارة
عن العلم بها بجميع مالها ومن جملته علتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول ايضا ظاهرا قوله لكن ما ذكرتم ايضا لا
يدفع جواب صاحب التلخيص بان الكلام في العلم التام بمعنى العلم بالشيء بجميع ماله في نفسه اي من الصفات التي منها العلية ولا نسلم
ان علم الباري تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى
بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة بذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص
كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا القدر يكفي لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية مستلزمة لعين
المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على ان علمه تعالى بذاته
حضوري عندهم ولا حصول لصورة فيه فان قلت لما ثبت ان المقتضي لكون الماهية معقولة حضورها للذات المجردة القائم بذاته
لزم كون عليته تعالى معقولة لذاته لضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب
قلنا اجيب عنه بانا لا نسلم ان العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشيء للشيء اما بوجوده له متاصلا كالصفات الحقيقية الخارجية
او بحصوله فيه كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور
باعتبار وجودها له تعالى متاصلا ثم ان اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة فيه فلا يلزم كون العلية
معقولة له اصلا وهذا الجواب يشعر بمرضيه عنده اذ لو اعتبر في حضور الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحضوري
والحصولي في علم الله تعالى بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر في ذاته تعالى وان التزمه ابو علي وراعم اصول الفلاسفة
كما فصلناه في موقف الاعراض فالجواب بان السؤال عندي منع ان العلم الحضوري بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وان استلزام
العلم الحصولي بالعلة وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال فعليها الحصولي هو الممنوع في الجواب على ان حضور عليته
تعالى لا يستلزم حضور علة تعلوله لما بعده له تعالى فلا يلزم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى
قوله كان الكتاب صادرة عنه صدور الكتاب عنه تعالى يحتمل ترددا اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا ولعل كونها
مسلما في ضمن الافراد فهو راجع الى العلم بالافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من مبحث العلة والمعلول ولذا
لا يجري دلالته في مسلك الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات الا من دلالته على علمه تعالى بالكليات قوله فلا يوجبان الا العلم
بالعلل والوافعا بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففي المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته تعالى ومن البين انه علم حضوري
فتامل قوله لا استلزامه التغير في صفاته الحقيقية قد ذكرنا في مباحث العالم ان مذهب ابي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى
صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا للقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم و
جميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم ولعل غيرهم ينبغي ان يحمل كلامهم على الالزام وان كان بعيدا كما نبهت عليه
على مثله قوله فقد تناقض كلامهم ههنا قد يعتذر عنهم بانهم ارادوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا ان العلم بها

يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية احساس لا يكون الا بآلة الحس الجسمانية
لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى الآلات الجسمانية انما هو في حقنا
لا بالنسبة الى الواجب تع قوله سيما المفهومات كلها اورد على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات
له تعالى بان العلم نفس التميز او صفة توجبه والاشياء بعد الجميع يتعقل تميزه عنه وما قيل من انه لا يجب للعلم بالمجموع الا العلم بآحاده
فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضي التميز وقد يجاب
بان العلم يوجب تميزا اينما يوجد هناك تميز او لزوم تميز المعلوم [illegible] من ذلك التميز الكلي هو بالمعلومية اولى واما حيث لا تميز فلا ان لزوم
التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة وطعن في الجواب ان التميز ههنا عن التميز الذي هو كل واحد من الآحاد قوله
وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو راي النفاة قوله
والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم
ذلك قوله من قال المقدم من [illegible] الدهرية بثبوت الواجب تع واما ما يذكر في النبوات من ان الدهرية على
اختلاف اصنافهم ينفون الصانع المختار فكانه محمول على نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من السند قوله لان
العلم نسبة [illegible] ان هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما يراه الفلاسفة ومعظم المعتزلة والجواب ان المراد ان العلم
بالمعنى المصدري اعني الكشف والتميز نسبة وعلى هذا لا ينتج الجواب كما يستفيضه قوله والجواب منع كون العلم الا هذا
لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكرت ههنا فلينظر فيه قوله
نحنا هي تنتفي قبل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا والكشف والانكشاف ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم
والمعلوم لا بين العلم والمعلوم فيهما قيصور الاشكال ويحتاج الى الجواب السابق الذي ذكره وبالجملة ظهور المعلوم
للعالم نسبة بينهما . بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشيء الى نفسه [illegible]
قوله ونسبة اخرى بينها وبين العالم كون هذه النسبة نسبة اخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم
ولو بالاعتبار [illegible] ان الكلام سوف يجيء في اقتضائه ذلك التغاير لجواز ان يكون لشيء واحد بالنسبة الى شيء
آخر بينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين
يحصل له [illegible] العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليها
كما هو [illegible] العلم من موقف الاعراض المنع هو اقتضاء النسبة التغاير قوله اعترف بالمنع فيما بينهما
فلا يلزم التغاير بين العالم والمعلوم لان معناه تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضي الا مغايرة العلم للمعلوم قوله
فان التغاير الاعتباري كاف قيل التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت
كونه تع عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر
قوله او تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه ان اراد النسبة الواحدة فممنوع ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا حد
اجزائنا لجواز ان نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب قوله لان الكل هو المجموع

وايضا قد ثبت ان ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص تع عن ذلك علوا ووقوع
المحال قوله والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء مبني على ان العلم بشيء اذا كان عين العلم بشيء آخر في الجملة كان العلم بشيء
عين العلم بكل الاشياء الا فراد والفرق بالعينية في البعض والغيرية في البعض الآخر تحكم لا يقال عدم ظهوره ولا برهان
قوله فيكون في ذاته كثرة غير متناهية هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان يكون جميع غيره معلوما له تع وهو ما
السلب الكلي اعني لا شيء من الغير بمعلوم له تع كما سيجيء [illegible] فدليلهم لا يطابق دعواهم ولو لم يذكر قوله غير متناهية
لا يمكن تطبيقه على السلب الكلي ايضا الا ان يقال ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبتها الى الغير واما نسبتها الى الغير فمحال ان يكون
معلوما في البعض جائز في الكل وفيه ما فيه فليتأمل قوله او المعقول متميز عن غيره وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير
المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره الشارح في الثالث قوله تفصيلا لا اجمالا لا يريد ان الجواب الاول كان
دالا على انه تع يعلم غير المتناهي اجمالا لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تع يعلم تفصيلا لا اجمالا والحق انه تع يعلمه
اجمالا وتفصيلا فلهذا اعرض عنهما واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه قوله لا نسلم ان الجزئيات المتغيرة لا يعلمها
ان هذا يستلزم الجهل بتلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة به فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغيرة بناء على
لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلتزم احدهما دون الآخر فيعتذر عنه بان
ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا
من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تع وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك
الجزئيات الجسمانية محتاج الى الآلات الجسمانية وقد تحقق ان هذا الاحتياج غير مسلم بالنسبة الى الواجب تع قوله يوجب
التغير في ذاته من صفة الى صفة هذا انما هو على راي المتكلمين [illegible] بعضه من الفلاسفة او كلام الرازي كما نبهت عليه
في الدرس السابق فلا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها تام عند الفلاسفة ايضا ويؤيده ان الشارح اجاب
بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة قوله لان العلم عندنا اضافة اراد هذا الجواب بان
لو كان علمه تع اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الباري عز اسمه عالما بالحوادث
قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظ ولا في العاقل لان التقدير ان لا صورة ولا تحقق للاضافة
سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني و
ان لم يكن العلم بحيث عنه وقد عرفت في موقف الاول ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف
اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه اصلا وطعن ان المقام على التقدير بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور
من راي اهل السنة لا يخلو عن الاشكال واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين
اذ قد سبق ان علم الله تع عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه امرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظة محضة
لكان اظهر قوله بل هنا مفهوم اعتباري وهو جار في توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم القديم كالمرآة التي
تنطبع عليها الصورة المقابلة فعند ورود ما يتعلق يتغير المرآة لا نفسها والمعترض عليه بان الالايق ان العلم صفة [illegible]

يتعلق

يتعلق بالحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها و
يزول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان كان له وجه دفع سنذكره عن قريب
قوله واورد الاشكال بهذا الكلام تنزيها والا فهو الشايع في مباحث القوى الباطنة ان ارتسام ما له امتداد في النفس
ان يستحيل اذ لا يمكن حلول الصور فيها كحلول الالوان في محالها وهو موهوم وتلخيصه ان كون الشيء ذا امتداد انما هو بحسب
الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية قوله وقد اجاب
عنه مشايخ المعتزلة اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد ليس كذلك لا شك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه
موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد
يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجود زيد يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا
وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان
معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما سيذكره الشارح في نقوده وتوضيحه يشير الى توجيه جواب الشارح ويدفع عنه الاعتراض
المذكور قوله وكذلك قائم ليس هو وصفاته الحقيقية في حيز لان الوقوع ليس بواقع في الزمان وكذا اضافته
لكن لا شك انه متعال له كمال وهذه المقارنة يكفي في اتصاف الزمان منسوبا اليه تعالى بالاوصاف الثلاثة وبالجملة
المكان بجميع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا ظاهر
فاما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات فلا تكون مجتمعة فالقول بان نسبته تعالى الى جميع
الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا فيا علمه انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال فالاولى في بيان عدم
لزوم التغير اصلا ان لا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل ان يترك القياس على المكان ويقال ان الله سبحانه يعلم ان
الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والحضور والاستقبال بل بحسب ذاته ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه
لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا ام لا وهذا ظاهر عند التامل قوله قال بعض الفضلاء ان فاز الاستاد
المحقق بما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية فيا في ما يطلب هذا الفاضل منهم
في هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم على اي محل حل لا مخلص من اصولهم المقررة عندهم لازمة لا مجال لتخليصهم عنها
قوله الاول صيغة سيقع لا يخفى انه اذا رجع كلام الشارح بما نقله من العلامة ثم يتم هذا الاحتجاج اذ صيغة
سيقع وصيغة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس عنده زمانيا ولا يتصور
بالنسبة اليه ماض ومستقبل قوله فقد رجع الثالث الى الاول وقد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان
كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهذا الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين
لزيادة الاستظهار ويشهد به سياق الثانية قوله وقد يميز اذ فانه صريح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا
لم يرجع الثالث الى الاول قوله والصواب كذا في الاربعين اورد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات
وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما بالنسبة الى زيد لا الى آخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه سيقع

في الجملة مع الجهل بانه عالم في نفس من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات قوله ورد عليه بانه يلزمه ان يجاب
بان الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلم كذلك ويعلم ما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل
قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل ثم توجيهه وبيان ان انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية
على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد بكون العلم بالعلم نفسه وبوجه آخر فليتذكر قوله في القدم والحدوث اي الازلية
والتجدد قوله على انه في تعلق الذات قبيل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى و
علمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وان ثبت بمجرد التعلق فغير بعيد في ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى
مثلا لعلومنا وانه محال فاذا ثبت المماثلة بينه وانه لم و علمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه تعالى وعلمنا وفيه
قوله سلمنا التماثل الا انه لا شك ان تسليم التماثل تنزلي لا ابطال مذهب المعتزلة والا فليس كنه تعالى شيئا في صفاته وذاته قوله
كما في الوجود فانه في جواب التجريد المتكلمون انما يجوزون بالوجود مشترك معنوي حكموا بان الوجودات متماثلة قوله
والجواب ان التعدد في التعلقات العقلية وقد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على ان العلم صفة
حقيقية ذات اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الا ان [illegible]
حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق قوله وهي اضافة فيجوز لا شك انها
صريح فيما مر من ان الشيء الامور الاعتبارية وان لم يكن الاعتبارية محضة ليس يستحيل اذ لا يجري فيه برهان
التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا في بعض المواد لا لبرهان التطبيق بل لدليل آخر قوله والجواب المعارضة رد
قيل عليه التمسك بالدليل السمعي على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم
المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الآية الواقعة هل يعارض الآيات التي اورده ام لا
اختلف الائمة فيه فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق بين النفي والاثبات وقال بعضهم لا تعارض لان تاويل المثبتة اصعب
من تاويل الواقعة خصوصا ان هذه الواقعة عامة وما سواها لا وقد خص منه البعض الا تاويل قوله وتاويل العلوم
خلاف الظاهر هذا ليس كما ينبغي لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل السنة يجمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد نص
عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التاويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف لا
يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بارجح من تاويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغي ان يلتفت اليه قوله اي علم الله
عالم الا نسب بما سيذكره الآن من ان صحة الشرع عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يقول بهما اي على انه عالم وقادر
ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بين الحكماء قوله لا نزاع في صفاتهما عند الى المراد النوعي لعله اما من عبارة
الشارح اوردها ليفهم انهما فعله واما فقوعا يتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر الباقي هذا المعنى الاخير لانه اورده وجها
في اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى آخر بناء على الخلاف او على تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك قوله
ومن المعتزلة ان لها صفة القائلون بها قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لا مثل في وهم النافون لها القائلون بان صفاته
تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها الا انها في تعليلهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق قوله

الفرق بين الارادة والاختيار

فعليه بالدليل اي فليتمسك بالدليل او فالدليل واجب عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدا افاده
ظهر قوله في انه تع مريد قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر
لكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قوله اي احاطة علم الاول
اي علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة قوله مما يجز انبعاث قصد وطلب
فالاوامر والنواهي الدالة على القصد والطلب تكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي لنفيه اه الخبر في الكلام
والابعاد عن الشر قوله وابي القاسم البلخي هذا مع قوله فيما سياتي وقال الكعبي الا يدل على ان ابا القاسم البلخي
غير الكعبي وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم بعض من المخالفين في عدم قدرته تع ابو القاسم البلخي المعروف
بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكرهها يوافق ما في ابكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ونقل النظام
والبلخي والكعبي ولو ثبت تعدد البلخي والكعبي لكان في التوفيق بين الكل واعلم ان نقل الكتاب ههنا مخالف لما في الاربعين
حيث قال فيه معنى كونه تع مريدا في افعال نفسه عند ابي القاسم البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره انه آمر بها ولما كان في ابكار
الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا انه وصفه تع بالارادة شرعا فليس معناه انه خالق ذلك اي
افعال الاله خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تع آمر بها ولعل هناك نقلا منهم اخر قاله الشارح وايضا لم نطلع
عليه قوله اي ظنه او اعتقاده النفاذ او الشارح قوله او علمه به بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستعمل في حقه تع مع عموم
قوله كل ما قيل اياه المراد به العالم ثم هو كلام للمعتزلة ولا بد في الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفي صحة المعنى ولما قوله
المصف ان ظنه او اعتقاده من قبيل التعميم بعد التخصيص لشمول الاعتقاد للظن اللهم الا ان يخص بالجازم اصطلاحا
لكان راسة في تونيات العلم قوله بالداعية الف فيه للمبالغة كما في علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل
بدون التاء ايضا كما سيجيء في كلام الشارح قوله زائدة على الداعي وهي الميل التابع للاعتقاد النفع كما مر في موقف
الاعراض قوله وهو علمه لكونه مكرما وتعلق باروباه هذا المعنى لا يصلح مخصصا للاحد في المقدور وهو المعنى بالارادة
وبان اثبات هذا المعنى لا يخرج من الايجاب قوله وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة المذكور في المحصل
وغيره ان معنى ارادته تع فعل نفسه عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة في
رايته الا في شرح الالهي على انه قد اعترض عليه بانه قول ابي الحسين كما سبق والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان امكن ان يدفع
بان التغاير باعتبار اختلافهما في معنى ارادته فعل الغير قوله فلا بد لتخصيصه ولا يجوز استناد التخصيص الى نفس الذات
من غير اثبات صفة زائدة على نحو ما مر في الحيوة لانه تبنى القدرة قوله والسبب في ذلك المخصص القدرة اعترض
عليه الطوسي في تلخيص المحصل بانه يناقض ما ذهبوا اليه سابقا ان المختار يمكنه الترجيح بلا مرجح وجوابه ان المراد
بالمرجح النفع لزومه هو الداعية الا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا والدليل عليه حيث قال في مباحث الارادة
في الموقف الثالث لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون له داع قوله اي العلم بوقوع شيء الا ان
بالتفسير الا ان يسمى المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يحصل بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد سيق

يتحقق

ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم
العلم تابع للمعلوم يناقض قولهم ما علم الله تع وقوعه يجب ان يقع لاستلزامه كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان
المراد بايجاب العلم بالوقوع استلزامه اياه بنحو من الاستلزام المسبب للسبب لا علية حتى ينافي التبعية على ان
اصحابنا يجوزون الفروق في استواء نسبة العلم الى الضدين والعدم حصول مخصص لاحد الطرفين لما سيشير اليه فان
قلت هب ان العلم بوقوعه تابع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعا للوقوع
ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا قلت لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في صورتي العطشان و
الهارب على انه يلزم الايجاب ح وقد ابطلوه بالدليل السابق ثم يرد على المص ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص
لنوع من العلم والدليل مغايرته له مطلقا قوله فثبت صفة ثالثة ويلزم التسلسل قيل عليه اذا وجد صفة زائدة مقتضية
لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين في وقت معين يتم الامر بذلك ولا احتياج الى صفة خامسة فمن اين يلزم
التسلسل واجيب بان المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه في البحث الثاني فاذا الحكم بتنهها الى الجميع واحدة فلا بد
لتخصيصها من ارادة اخرى ويلزم تسلسل الارادات فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة هو
الارادة التي وصفته اولا قوله فاذا كان تعلقها باحدهما او وان لم يكن لذاتها لزم التسلسل فان قلت وجوب احد
الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تع مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك
فلا يلزم الايجاب بمعنى الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل
والترك في الواقع لان اللازم بوسائط لازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بان
معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الامر الى غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضي التعلق البتة حتى يلزم الايجاب
هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وانت خبير بان الكلام في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها
في الطالبين كما مر فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلق كما ذكرناه في الموقف الثاني قوله يدعون الفرق
قبيل الفرق اي استواء نسبة العلم الى معلومه ولما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ما يترتب هي عليه وغيره ثم ولكن لما
لا موجود بالارادة لا يمكن تصوره على وجه احسن منه فهو فوقه على ما هو عليه اذ لم يكن بالارادة فتحقق بلا مخصص
وبالجملة قد ثبت بالدليل على انه تع قادر ويمتنع انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان علمه تع
بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تع لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مر ابطاله
قوله اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم ووجه تقييد المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذاهبون الى انه
تع مريد بارادة حادثة في ذاته تع صاحبه في الابكار قوله عند وجود المعتقد اي المعتقد بالاعتقاد او التام المستلزم
من المعتقد ويلزم من هذا ان يكون الاعتقاد مخصصا لوقوع المقدور ووجب هذا اللزوم جعل ذلك القول ماخذا قيل
ما ذكره كلام في بيان المتبع اذ خلاصته ان الارادة مخصصة والمعتقد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعتقد
لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولكان تتدل ترتيب القياس هكذا المعتقد مخصص

وحل مخصص هو الارادة كما يدل عليه قوله اذ لا مخصص للارادة الا الامر المخصص في الابتداء ذلك القبيل **قوله** والمعدات
فانه يتوقف على بعض المعدات وهي الصور لجوهرية المتعاقبة تأمل وجه يكون كلام ابن سعد اللاحق وهذا القدر يكفي
لحل كلامهم على ما لا يتوهم صحته ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم
صرحوا بان العدم قد يكون معدا **قوله** لانه خروج عن قانون اللغة ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات نفسها
ظاهرا **قوله** والاظهر ان يقال الاعتراض عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الا القول بان
ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل فكيف والمقصود من توجيه الاخذ هو تنبيه هذا المذهب
الموهم وحل كلامهم على ما لا يتوهم صحته في الجملة وايضا محصل ما ذكره ان الله لم يتيسر لهم القول بان مخصص الحادث
بوقته مع وجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع والاستحالة منتهية الى البداهة
فالتزموا استحالة بداهته ونقد هذا غير خفي وقد يجاب بانهم لا يعتقدون كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما
ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام الوصف بنفسه حتى نقل في شرح
المقاصد ان بعضهم يعتقدون ان الوصف قد يستغني عن المحل فليس حكم الذهن باستحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانه
البديهيات واقع بين العقلاء الخلاف فالتزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما فيما يلزم منه الكفر باعتراف الملتزم **قوله**
ما انه في ضبط مذاهب لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التي ذكر شرح الارادة اذ لم يعلم
منه ان مذهب الكعبي وال... مثلا ما هو اذ انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والاخيرين والرابع هو الحق
فلذا لم يتعرض فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن فساد ولعل وجهه ان كونه تعالى مريدا هو المريدية
وهي نفس الارادة عند ضرار القائل بانه نفس الذات ولذا ذكر في محقق كتب الكلام ان ضرار القول بان الارادة عين الذات
وهكذا عند النجار ان الله قوله وهو انه امر سلبي معلل بذاته تعالى وقد في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولذا لم يبطله
وان اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم نسبت علية الارادة والامر في ذلك بعد القول بالارادة
وتعليلها بالذات حينئذ **قوله** ويبطل الاول فيه انه انما يتم اذا كان مقصودا بالكنه على انه انما يبطل الانحاد في المفهوم
وقد مر مثله مرارا **قوله** ويبطل الثاني الا قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ومكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم
كون الجماد مريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هي الافعال الارادية فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية
في الافعال الارادية دوري وظاهر الكلام الا ان يجعل ملخص تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض بما قال من
المغلوبية في الفعل الاختياري امر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد وقال في شرح المقاصد الاعتراض على
قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى او ملفت خصوص المحدود
لا يفيد تخصيص الحد والامام يخلو الا الشراكة الى وان قلت مراده ان في الحد قيدا مخصصا وهو ضمير كونه الراجع اليه
تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لشمول مصحح
الاطلاق فيه ايضا فليتأمل **قوله** انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليه في شرح المقاصد بان صفات الباري تعالى

من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات الموجبة تستلزم التعدد والتنافي لذلك
القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار ثبوتها مما لا ينبغي اليه كما ان رايه الراجح في اول مباحث الاعراض **قوله** وان
نسبته ما لا محل لها الى جميع الذوات سواء فقيل لا نم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل
بالاثر اتم من الاختصاص القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه **قوله** فلا يكون علة للثبوت قيل هذا انما يتم اذا كان
المعلول امرا موجودا في الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون منشأه وصفا اعتباريا ايضا وجهه كونه
لان كون الارادة بحيث تخص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الاعيان **قوله** فلا حاجة الى
الاستدلال عليه فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدعي القرون الدينية في هذه
وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع منه فيستلزم هذه الصفات ولا يمكن فيهما دعوى القرون الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر
قوله وكذا الحديث معلوم اشارة الى ان مقام ... ان ضمير معلوم راجع الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا
لم يقل معلومان **قوله** ولا تأويل وهذا اي لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السميع والبصير عليه تعالى فلا يقدح
فيما ذكرنا تأويل الاشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر **قوله** على مقدمات لا حاجة لها اليه بل القضية انما هي المقدمة
وهي الرابعة فتأمل **قوله** المقدمة الثالثة ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في المحل
الذي اورده لان الترتيب في اصل الاستدلال على عكس ما اورده فان ما جعله مقدمة ثانية ما هو في قوله في الاستدلال
على عكس ... مقدمة خامسة وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة ما هو في قوله فيما يطلق
ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها **قوله** والعمدة في اثباته الاجماع قال في شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما
نجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا ونعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وبغيره من الادلة
السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان المص
لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكر سوى الاجماع حتى يتأتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع
بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع لبعد الاكتفاء بحسب سياق كلام المص فتأمل **قوله** كيف وحجة الاجماع
اي كيف يقول وذلك التعويل ايضا لا يخلو عن خلل هنا ما ينقضه فظاهر قول الشارح في اخر الكلام فلا حاجة في اثبات
السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الخ والانسب بقوله كيف وحجة الاجماع الدال على التنزيه ان يوجه الكلام بان في التعويل
على الاجماع اختلالا من احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والاخر التمسك بالاجماع وقوله كيف متوقف الى الاول
اي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجة الاجماع الخ ولعل قوله في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع
فليس يتعلق في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التمسك بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات
دليلها **قوله** مناقشة من انه لا يجوز ان يكون تفارق الكافين بالهوية واما تغايرهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه
وان كان كلام المص فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع الفعل فالظاهر ان مرجعها مختلف فلا يكون
معلم سنة والحقة كما ذهبوا اليه كيف ولو جوز تنوع الاثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما لا يخفى عليه

في اثبات الكلام قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر لا تريد دون ذلك تع انك في وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل
حدوث المسموع والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون ان هذا الانكشاف ايضا عايد الى تعلق العلم
على وجه مخصوص فلا يحتاج في ذلك الى صفة زائدة غيره فكلامهم هذا يصير حينئذ من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه
فحصل الانكشاف العلمي الموقوف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام قوله فان وصفه تع والخ قوله فالفلاسفة
الفلاسفة الى التفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون
باقوال الانبياء ومطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر قوله والامام يوصف بالشم الا فيلزم الاقلاع
في عدم جواز وصفه تع بهذه الصفات الثلث لعدم ورود النقل لكن لو اثبت التغاير بين الانكشاف فيهما في المسموع والمبصر
يثبت التغاير بينهما في المشموم وامثاله واذا اثبت الانكشاف في الثاني في المسموع والمبصر له تع وجب اثباته في المشموم و
امثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا قال امام الحرمين يجب وصفه تع بادراك الطعوم والروايح
والالوان والحرارة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر لمشاركته في الدليل لكن لا يقال له تع شام وذائق لامس لانها تنبئ
عن الاتصالات الجسمانية وانت خبير بان هذا انما يتأتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه
صفة زائدة فلا يتأتى فان قياس اثبات الانكشاف في الثاني في المشموم وامثاله له تع على اثباته في المسموع والمبصر مشكل
اذ ليس النقل في هذا الاثبات في لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة
زائدة على الصفات الثمانية السابقة ليس على ما يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذا الانكشاف فانه
مشروط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وامثاله
فتأمل والله الموفق قوله فرد على المعتزلة قالوا او لا يتحقق ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية
يصح تعلقها بالمعدوم وبالموجود والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية
قوله فان قلت هما من الادراك بالفعل الا فيجوز خلوها اي الباري عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء صفتي ما هي السمع
والبصر مذهب الى الحسين بعينه وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما اشير اليه انفا من ان الادراك
السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم ابا
الحسين على زعمهم فتأمل قوله فانه تواتر انهم كانوا يثبتون الكلام اي يثبتون انه تع متصف بالكلام لا انه موجد له
كما يزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي يتوقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل
بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك وتصديقهم
بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تع بالكلام كما ذكروا في التلويح من ان ثبوت الشرع
موقوف على علمه وقدرته وكلامه تع لا توجيه له قوله انه معجزة خارقة تمت في فواصل الشرايع او له دلالة على الصدق فيثبت
باعتبار انه كلام حق يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث معجزة تدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لانا
نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور والمخلص ما ذكر قوله كما اذا كانت المعجزة انشاء القرآن

فلت ثم يتوقف اعلا المعجزات والخلد ما هو ما هو اوية منه ولا يخفى بطلانه فلت الايمان في الكلام اللفظي لا الكلام النفسي
وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على ان الثابت بالاجماع كون الكلام اللفظي من عند الله ويكفي فيه حصوله باقراره
وتمكينه والثابت بالشرع كونه صفة له تع قائمة به على ما هو راي السلف في الكلام اللفظي او كونه بايجاده تع بلا واسطة ونوع
غيره قوله وقد صحت الاخبار في كبراه ان محل الخلاف اليوجد والمذكور في الصغرى على ان وجود الثاني مشروطا بوجود الاول
وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم هنا فيقضي لا يخفى على من تامل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد ابن حنبل والظاهر
ان مراد الشارح في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما اشار اليه في اوايل الكتاب في يكون مذهبه عين مذهب السلف
الذي سيذكره في آخر البحث ويكون الشرط ادوجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر الى العدم مساعفة الالة كما يشير به
قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم يزعمون ان الجلد والغلاف لما كانا متعلقين بحمله فيحرز ان المجلد
واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم قوله فان حصول كل
حرف مشروط بانقضاء الآخر الظاهر ان مراده من كل حرف ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبله حرف
ولهذا استدل على حدوث الحرف الآخر بان لها انقضاء الا بان لها اول كما في الحرف المشروط مع ان الاستدلال مبني على ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تع لتجويزهم قيام الحوادث
به تع هذا يدل على ان الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تع وقد صرح في مباحث التنزيهات بانهم انما
يقولون بقيام قول كن او الارادات فيه بها ثم المذكور في شرح المقاصد ان كلام الله تع عند الكرامية قدرته على التكلم
وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله لا كلامه وانه كان حادثا قايما بذاته تع لكن ما ذكر في الكتاب موافق
لما في ابكار الافكار قوله بل يخلق الله تع في غيره فالنهم هو قيل ما نقل عن انه قال قوله تع للشيء كن عرض حادث لا في محل
لان المحل سابق على الحال ولو بالذات ولا يكون شيء من المحل ما كانت او غيرها الا بعد كن بدليل قوله تع انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان صيغة قوله تع انما قولنا لشيء الآية جهة ان ليس قولنا لشيء
من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا ينفي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا يرى
انك لو قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو علمت
في صفة شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه ايضا يندفع ما يقال من ان الاية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة
لكانت واقعة بكلمة كن اخرى بسابقة لعدم تعلق شيء من حيث وقوعه في سياق النفي منفي ويتسلسل فتأمل فان قلت
كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوق الله تع قلت ذكر الامدي في الابكار ان المعتزلة كلهم متفقوا على ان
معنى كونه تع متكلما انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام وغيرها فاما ان يستثنى
القرآن عن الكلية ايضا من قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او يمنع كونه فعلا اختياريا له لكن لكل منها لا يخلو عن
شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد ينقل عن بعضهم ان الله تع خلق كلامه اولا في العبد ثم العبد خلق مثله ثانيا له

مطلب اللوح المحفوظ

ما يقولون قوله كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام العلوم في العالم اذا عرفت هذا فنقول قوله يخلق الله في غيره كاللوح المحفوظ تامل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اي يخلق الله دوال الكلام بنحو الترتيب كما لا يخفى وايضا يلزم التخلف في قوله او جبريل او النبي عليهما السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف قوله يعبر عنه بالالفاظ اللفظية ومنه ان الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه انواع مختلفة والكثرة معان حادثة فلهذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ وللحفاظ المفهوم من عامة كلامهم ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن اشكال قوله ونزعم انه غير العبارات الاولى ان يقول ونقول لان استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب قوله اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه بلفظ ارسل وبعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثاني فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربية في القرآن وبالسريانية في الزبور وبالعبرية في التورية وباليونانية في الانجيل عبارات كثيرة وصفة واحدة ولعل الى ذلك اشار بقوله قوله والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على صيغة الامر والنهي وليس هو الكلام النفسي ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسي القائم بالنفس مطلقا فيتم المعنى الخبري واما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبري لانه غير متناهي كالطلبي فاكتفى بذكره عنه قوله اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ لا يكون عالما في صورة الاخبار بالبدل لحصوله في هذه صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شان زيد وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لا بد ان يكون علما تصديقيا لا تصوريا في المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بالخبر على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا العلم فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني يكفي للمطلوب واجاب الامام الرازي عن الثاني بان لا نزاع لما كان في اثبات هو مغاير للعلم كان في الغائب ايضا كذلك للاجماع على ان ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفية ماهيته واما الاثبات للواجب تعالى فذلك بما نقل من الانبياء متواترا وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور في الشاهد وما نقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لسائر الصفات قوله والعزم عطف عليه ما قد يتعلق في الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو او الاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما الدليل على المغايرة اذا اخبر في

الامر الطلب فهو ان الذي امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعده الثواب بالايمان واوعده العقاب بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل ان الارادة هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراده لوقع قوله هو ارادة فعل قيل هذا التوجيه ركيك لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير باللفظ عن النفسي تعبيرا بالاثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتامل قوله وليس يتجه عليه فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل يصير سببا لاستحقاق التي طلب ارادة المتكلم كما امر به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلاني لكن لا اريد منك الاتيان به وانا آمرك به لاجله ثم يقول له بحضرته افعل كذا لا يقال ليس ههنا حقيقة الامر لانا نقول فلتكن في الصورة التي ذكرت فيما سبق ولا ترجيح لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان بما جعله الامر به ويكون سببا له ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتامل قوله راجع الى العلم التام بالمتكلم فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف يقول به المعتزلة النافون قلت بعد تسليم ان الكلام في خصوصية الواجب لعل المراد بالعلم العالمية وهكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل قوله ومما كان الامر والنهي بالشرع هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامي لان الشرعية للامر والنهي انما هي عندنا واما عندهم فهما عقليان قوله وهو سهو من الشارح اذ قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما للكل تكفيه يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المحشي حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحينئذ تخصيص تعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني فلا يستقيم اصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان المحشي لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق قوله ويرد عليه ان ما يجده الا اعترض عليه بانه ينبغي ان الرسول عليه السلام يامرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك انا مامورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال واجيب بان الطلب انما تعلق صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه السلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطاب عن السفه واما تعلقها بنا صريحا في ذلك الزمان فلم ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مامورين ومنهيين ضمنا وتبعا قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء فانكروا ان يكون الا اذا طلب من المعدوم ان ياتي بالفعل حال العدم ولعله لو طلب منه ان ياتي به حال وجوده فلا قوله فلا بد في الكلام ايضا من مخصص فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه قوله كتعلق الارادة لذاتها فان تخصيص التعلق لذاته ثبت في الارادة فقط فلو جوز في غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا يثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح في الاوامر والنواهي وبطل التكليف واجبا علينا وايضا يشكل النسخ وسنشير الى جوابها قوله فانه لا بد لان على ان الذكر محدث يرد عليه انما لا يدل على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا ينكر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان والانسان حيوان فهكذا قوله الثاني قوله تعالى انا امرنا اذا اردنا الا فيه سهو

الاية ٤

او لسبق نظم الكلام كما ذكره المص بل في سورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما امره اذا
اراد شيئا الاية **قوله** يكونه جزاء له هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون
المعنى انما قولنا لشيء حين اردنا ما في المستقبل هو قولنا كن فيكون قول كن واقعا في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قول كن
مع انه كلام الله تع حادثا سواء اطلق عليه القران او جعل القران حكاية عنه على انه لا وجه لذلك كما لا يخفى **قوله** اما ان فرض الارادة
لحادثه ان كان هذا الجواب الذي يلزم حدوث الارادة لانه محل فالامر ظاهر وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار
تعلقها **قوله** فلان الناظر ربما يستبعد حدوث لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم ما دام على شيء لا بالزمان
ولا بالذات فيبقى مثل **قوله** والمختص بزمان معين محدث اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي
فلان الانتفاء في الحال او المستقبل ينافي القدم لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه **قوله** الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت قال ابن عباس
رض احكمت اي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت بينت بالاحكام والحلال والحرام وفيما قيل ان **قوله**
وعبر بالفرقية ولانه الاية الكريمة على ان كلام الله تع قد لا يكون عربيا فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك والعادلان
على انه قد يكون عبريا اي كما في التورية ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عبرا نيا فان المقصود وجها
هو الدلالة على التغير **قوله** الخ وسلم انه هو اللفظ بل ان يقولوا منع ايجاده انه ظهر بايدي النبي عم ولم يظهر بايدي غيره فيكفي
مشارفة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته **قوله** على صفاته القديمة القائمة بذاته تع اذ لا افتقار ان شاء نزول المعنى القديم القائم
بذاته تع بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول
ولو مجازا **قوله** ولا ارسال في الازل فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن ان يصار الى الحذف اي لا ارسال فيما قبل
الازل في ثلاثم نحو سابق الكلام ولا يصح فتدبر **قوله** ولا شيء يتصور فيهما في القديم لكن لهم ان يقولوا منع نسخ النزول رفع
حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته **قوله** والطعن ما اختاره المص لان جميع مقدمات الادلة ليست عقلية **قوله** والجواب
انما يدل على حدوث اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام
على تقدير تمامه دليلا على حدوث اللفظ والمعنى **قوله** بعينه كلامه واحدا فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات
عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز بان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات واحدة لا تعدد فيكون اختلاف التعبيرات
عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلاف في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد
والعلم باسم الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الامدي
بان القدرة معنى من شانه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وهذا اختلاف التاثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر
وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب اثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الاثار المختلفة من المؤثر
الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة
لزم ان يكون تاثير القدرة في الاثار مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة وليس كذلك وايضا ما ذكره وان تم لهم في القدرة
والارادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرا في الاثر ما قال الامدي في ابكار

الانكار

١٧٨

الانكار ولعلك ان ما اورده من الاشكال على القول بانا في الكلام وجود الاختلاف الى التعلقات والتعلقات مشكل
وهي ما يكون جوابا عن كل حله العسر جوابه فبعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تع القائم بذاته خمس صفات
مختلفة **قوله** فانما هو بحسب التعلق وهذا التعلق ازلي عند الشيخ لا يطلق الاسم بها والبعض الاشاعرة حادث
عند ابن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان تواففا ان الانقسام الى الاقسام
الخمسة بحسب التعلق قال الامدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تع في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من
اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال
فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب
تعلقه بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تع وهذا بحسب
النوع واما بحسب تشخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم
وجوب التكليف والشارح رحمه الله ذهب مذهب الشيخ لكن المقام بعد محل تامل **قوله** فذلك الكلام الواحد قبل كون كلام الله تع
على هذه الصفة غير معقول فان قوله تع اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثر ا
بالاعتبارات ولعلك ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي بمعنى المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي
عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتامل **قوله** فان ان يوجد جنس بدونها كما ان الانواع الخمسة
انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تع كذلك هو جنس اعتباري بالقياس اليها او لعلك ان الكلام الازلي ليس جنسا
بل امرا معينا يوصف بالاضافات ولا السماع بحسب الاضافة فوقعية كذا ذكره الابهري **قوله** والجواب منع تعريض الاصلح
فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل كما اجاب به الامدي فان كل حكمة من الاتيان من المقرب
الناصرة فضلا عما فيه حكمة جليلة لا نطلع عليها **قوله** والنقص على الله تع محال اجماعا فان قلت لا شك ان عدم ارسال
نبي نوح الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تع بل واقع باختياره فاذا كان كذلك فيلزم امكان النقص
قلت امكان النقص انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تع انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع
وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه فبان ما قاله الافتقار فتدبر **قوله** اشار به الى انه قد
لا يمنع ان ظاهر قول المص والعلم ان هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن وما قد يجاب به ان اللازم من الكذب
النقص من جهة صفة الذاتية لا النقص في الفعل والنزاع فيه جواز الثاني لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرفه
تكلفات راجع الى توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه
يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا
لا يخلو عن تحمل لكن ان الشيخ فيه الابهري وهو ثابت المص فاعلم مراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل
الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تع افاد ظاهر ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق
فجاء ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير الشيخ الذي نحن لا نقول به

لكن ابطل كونه غيره قوله لكان كذبه اي المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولهذا قال الابهري
في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولا شك
في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالجزئية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة
كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على انه من صروف بناء على التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية
قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر قوله واللازم باطل فانا نعلم الخ فان قلت هذا الدليل
غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه يقال لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع
عليه الكذب مع انا نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من
علم شيئا الخ ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسي
ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة
الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا
يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على اصالته فدعوى استنباط عدم العلم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند
ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري سبحانه فتامل قوله انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا دالة على صدقه
باعتبار تعلقاته النوعية القديمة واما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة فانما ثبت الاشعري بمحل بحث قوله مع ان الامام
حصرنا هو بيان صدقها لا نهاية تتعلق بها المعاني الرغبية والرهبية ولا سبيل لما هو في الكلام النفسي الا منها وقد يقال
لما دل الدليل على صدق الكلام النفسي ولا شك ان مراتب الكلام النفسي حيل هذه الالفاظ والعبارات دوال
اليه ومن لوازم كونها دوال عليه انه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع
كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل
المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فيدور امتناع الكذب فيه على كونها دوال عليه دور والاصح
انه قالوا يكون الكلام اللفظي دالا على المعنى النفسي القائم بذاته في نفس الامر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب
فيه فليتامل قوله فهو تصديق اعترض عليه بان التصديق الفعلي انما ينتهض حجة اذا لم يجوز النقض فعند تجويز
ولا فرق بينه وبين التبليغ القولي كما مر انفا فلا يتم ذلك الاستدلال ايضا الا مع القول بثبوت التبليغ القولي ومنع
ابتداء بافادة المعجزة ... بالكثرة الذاتيات واقتدا بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة
سواء جوز النقض في ... او لا الا ترى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا قام واحد منهم وقال
ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك في القيام و
والقعود ففعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقض في فعل
فعلا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة اصلا قوله كعدم الكفار من اكثر كلامنا ما بين دفتي المصحف والعلم
ان الكفار منكرها انما هو لو اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه من مخترعات البشر اما لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى

انه من مخترعات البشر اما لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو
صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مخترعات الله تعالى ومخلوقاته بان اوجده في الملك او في النبي
او اوجد نقوشه والته عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب المعتزلة الان وما فلا ينبغي
ان يتوهم كونه كفرا قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى اعترض عليه بان الكلام اللفظي
ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل بان ما تواتر
نقلا وعرفا هو الكلام المنزل على النبي عليه السلام بين دفتي المصاحف وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك
الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام الاشتراك بين النوع وذلك الشخص
قوله مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف
هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ
فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا في الحال كلها والا يعتبر
مبنيا على الابتناء بين الحروف والالفاظ قوله وجوابه ان ذلك الخ قد يقال التوجيه بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ
دون الملفوظ فان التلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون
اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون بعضها متقدما على بعض وقد دفع بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى
وبالتلفظ اللفظ القائم بغيره عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه
غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا التوجيه يندفع
ايضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه الامر من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل
على حدوث ما هية القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بجزء له لكن يشكل هذا الحمل
ما صرح به سابقا من ان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه فليتامل قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
لازمه يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا نفي لزوم انتفاء
ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبقى على ظاهره
لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن مخصوصا به الواقع وعلى كلا التقديرين يرد
ان انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم
فيلزم انتفاء صفة لم يتم عليها دليل اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي
لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم كما مر في جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر العلم قوله ومنهم من
زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا بما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى لحملها
بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة ويسمى نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات

ارادوا صحو الطريق النقلي فيما ذكرتم نفيده ولان ارادوا صحو الطريق مطلقا فمم لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ
تلك الصفات على ان الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ الموقوف بالكنه اكمل من الموقوف بالوجه فان قلت نريد
انا مكلفون بكمال معرفته ممكنة وقد لا يكون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم فنقول لزم صفة لا يكلما ملخ فيما
ايضا فلا ينتج لهم بما ذكروه نفي صفة غير السبع بالكلية فتامل قوله فنحن مكلفون الا هذا مرتب على منع التكليف بكمال الموقوف
ثم الترتيب باعتبار الاخبار نظير ما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف بكمال الموقوف ممنوعا فاخبركم
انا مكلفون بكذا لا بكذا او لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فينبغي قوله اذ هو بقدر وسعنا ان
نكون مكلفين بمعرفته ايضا مع ان التوزيع يقتضي عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شيء منها فتدبر
قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يتم احد بكمال الموقوف
قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعد ما كنت به حيث
كنت سمعه وبصره قوله ولكن لا ينفع كثرة الكاملين لزوم كثرة الكاملين على تقدير كون كمال الموقوف مفروضا عينيا بان
يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس واما اذا كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط ح باقامة البعض ويؤيد كونه فرض
كفاية انه لم يلزم عوام المسلمين على ما يفهم من الزمان قوله وجمهور معتزلة بغداد ظاهره يخالف ما ذكره في صدر البحث
من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتاخريهم يوافقون الفلاسفة في القول بان الصفات عين الذات قوله
صفة وجودية زائدة فان قلت القديم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظي
قوله كما في اول الحدوث هذا انما يتمشى في الحادثات وقياس الغائب على الشاهد لا ينبغي لاطلاق البقاء والوجود
ث هذا اذا خارجيا على انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر قوله منقوض بالحدوث
قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر
عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل ابطال الذي هو تخلف الوجه بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية
الحدوث يؤيده النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل قوله لم يكن الوجود باقيا اي في الزمان الثالث لان في الزمان الثاني
لا يقال لا يلزم من عدم بقاء البقاء ان لا يكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمي لانا نقول قد سبق في
الامور العامة ان العدم الطاري على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا يرى انه اذا عدم السواد
لم يتصف به الجسم اصلا ثم يرد انه لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ في بقاء الاعراض
فان قلت الكلام في بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم لكان ينبغي ان يتعرض على ان تجدد البقاء يستلزم ان يكون
تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تغيير الطريق قوله والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء فيه بحث اما
اولا فلانه يجوز ان يكون بقاء الباري القائل واثبات ان البقاء الاحتياج في البقاء الى ايجاد زائد بخلاف غيره تعالى
واما ثانيا فلان لخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا النقل لجواز ان
يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق في نظايره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية

زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق دونه كما في زمان
الحدوث ويتجدد بعده فهي بقاء البقاء والحاصل ان دليل الخصم يتم الزاما وان لم يتم برهانا قوله ويرد على هذا الجواب
الا فيه بحث اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ما نكر نوعه لا لان هذا القول يرد على ذلك
الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابط ذكره صاحب التلويح وبينها بانه لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة واذا ثبت لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء الا انهم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب يعني
كون البقاء امرا اعتباريا بانه لو ثبت اعتراف المثبت لوجودية البقاء انسلك التالي عن لا يمكن توجيه الايراد بان خلاصته هو
ان ادعائهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقاء عينه يرجع اعترافهم بان ما نكر نوعه يجب ان يكون اعتباريا
سواء تم دليله ام لا ويمكن ان يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود ويجعل ان ما نكر
نوعه الى فاعله في يكون اعادة ما ذكره في الامور العامة ويكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى
وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق ان ما نكر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان ذلك الذي
مردود بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع البحث لكن يرد عليه ان هذا الجواب يرد وقيل ذلك المدعي ورد الدليل
لا يكون رد المدعي لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم
من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فان ذلك القدر
يكفي لدفع ذلك السؤال فتامل قوله لزم الدور لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه
بالنسبة الى وجودها في الزمان الثاني فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء محتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني
فتدبر قوله والجواب منع احتياج الذات اليه ليس هذا اختيارا للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن
تبعه بانه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الاول ومنع للزوم الدور ثم ان الضمير في وان اتفق تحققهما راجع
الى البقاء والوجود في الزمان الثاني اي ان الباعث لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر قوله معلل بمنع
هذا التعليل ان فاز بالقائل بان البقاء معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني كان مراد المانع هو الاول اما ان ما ذكر
لا يتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم المنع فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يؤول
الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا بسبب ذاته قلت لعله يثبت بما ذكره صاحب الصحايف من ان اللازم افتقار
صفة الى صفة اخرى لا ثبوتها من الذات ولا امتناع فيه كما لا امتناع في توقف علم العلم والعلم على الحياة وان كان مراده
بما ذكره في شرح المقاصد من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات فان قلت وجود
الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا فانهما
على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم اياه ايضا والوجود في الزمان
الاول مستغن عن صفة البقاء فكيف يعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل الاستغناء الشيء بالحاجة قلت
لعله لم يعم ان افتقار الوجود لذاته الا مطلق العلة ويقتضي ذلك المعنى الى الخارج قوله اثبات البقاء الا في البقاء

ما حمله صب ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا ينافي على
مذهب الشيخ القائل بان الوجود عين الذات اذ قد عرفت ان الوجود في الزمان الثاني يلزم ان يكون عين الوجود
في الزمان الاول ومن البين ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا ان يحمل على حذف المضاف
اي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعى انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على ان اثبات زيادة البقاء
على الوجود انما يحصل لو ثبت ان الاستمرار او الوجود في الزمان الثاني زائد على اصل الوجود فكان الاهم ان ينبه عليه
قوله لان الاستمرار فيه بحث لان اصل الاستمرار كاف في استمرار الوجود في الزمان الثالث واما بقاء الاستمرار فهو
لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك ان اصل الامر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما
للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي بل لا بد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وفي الاول لا يتم فرق بين
معنيي البقاء في ان الوجه الاول يبتني عليهما اللهم الا ان يقال الشيء الامر الذي علل به الوجود يعم المعد وتجوز انعدام المعد
لكن هذا مختص بالحادث والاظهر ان يراد ان ذات البقاء لم يعلل به وجود الذات ووجوده في الزمان الثاني و[illegible]
لا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتامل قوله كالوجود القديم الوجوه عود الحذق ما بين مشاركه لا ثبته من النكته
قوله فلذا بالقدم الذي هو القدم بلا نهاية فيه منع لتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنفي احدهما
ولو سلم الا يجاوز في النوع فوجوديه فرد من نوع لا يستلزم وجوديه فرد آخر قوله ما لا وجه لصفة لانها للنافي [illegible] لا
للمثبتي قوله او مرجح اي وجوده لا في جزء العبارة ما حمله والمقصود ان مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد ان الوجود
سلبي قوله قلت ان الصفات السلبية لا تتصل الا لا تتصل بالوجودي فيكون هذا السلبي وسلبي آخر نفس القدم لا
مسلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالنفي و[illegible] بالاتحاد قوله اذ قد تقرر في الاوهام الا دفع ما يقال لعل لله في ملكه
اعظم منه قوله تعدى بالباء والتعدي خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا فائدة قوله ابتدأ الشيخ سوق الكلام يدل
على ان الشيخ ومن تبعه جعلوا الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السابقة وهو شيء جدا او [illegible] يكون منع الاية
على [illegible] الا انك للصفة فيتم هلاك باقي الصفات بل الذات ايضا لوجوب عموم المنع منه فالصواب ان يكون
مجازا عن الذات وجميع الصفات كما ذكره الشارح قوله بل لا يجوز وقد [illegible] لا يجوز ان يعلم النبي صلى الله عليه الذي هو المخاطب
وسلم فلعل المقصود الابتلاء ويكفي [illegible] الذهن كما قيل في المتشابهات وهو غاية الوضع في فهم المنع ثم قوله
اي بقدرة كاملة لان العمل باليدين يشعر بالتكلف فاذا اسند الى الباري سبحانه يراد به الكمال قوله فلبى فلبى
يدي مسور لبى الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثاني
بالياء اسم مصدر مثنى مضاف الى ما بعده كانه يتبرك على ما مر به في الصحائف ويبنى على صيغة الملائح تاكيدا
للاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى اني دعوت مسور الاجل ما اصابني من الحوادث ليكشفها فاجابني ثم قال فلبى
يدي مسور اي فاجبت يدي مسور الباء بابعد الجواب اي اقيم في طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدي مسور لان مسورا
اعانه باليد قوله وهو في غاية الركاكة لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالياء الكائن في الآية

181

قوله بمعنى مفعول هو القدرة وقد يجوز ان يكنى به عن تحقق فعله في كلمتي آدم بلا واسطة الاسباب والآلات
كما في عيسى فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يخلق الله مع الاسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجل الى رحم المراة
والتقرار ما فيه الامتزاج بين النطفتين الحاصلتين من الاغذية والاشربة وغير ذلك ان كانت تلك الاسباب ايضا
بخلق الله تعالى وهذا الوجه اوفق بالتوبيخ على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر في القدرة
بلا مرية وايضا لا يظهر في وجه تثنية اليد قوله تجري باعيننا قيل المراد به الاعين التي انبعث من الارض وهو بعيد قوله
انه صفة زائدة الضمير راجع الى العين لا الى العينان والالفاظ صفتان زائدتان كما قاله الاصحاب قوله ما لا يليق الباري تعالى
نا وبل الاصحاب وهم يذكرون [illegible] وبلا اصحابي كما ذكر [illegible] انه قيل ووضع القدم والرجل من باب الاثبات والمجاز [illegible] اجمالا
بل [illegible] وبذلك ما يدفع شبهاتها ويسكت سورتها ويقطع مسالتها كذا في المطهر قوله الحادية عشر هذا خطا من جهة الرواية
والصواب الحادية عشرة بان يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التاء من عشرة لان سقوطها من الثلاثة
الى العشرة انما كان علامة التانيث كما تقرر في النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتي التانيث الثاني زائدة
وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد ومثل هذا ايضا ثنائي المذكر احد عشر ثم الدليل على ما ذكره الاشعري
وهذا الذي ذكره وجه المناسبة الذي اختره فالمناقشة فيه لا يجدي كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود وكما هو المشهور من جنسه تفسير بالعارض والا فانما [illegible] لا يعقل [illegible] قوله والمراد به التكوين
فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله سبحانه بتكوين الاشياء وفقها بكلمة ازلية هي كلمة كن و
لا معنى لصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه
مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بالاجابة من كمال العلم والقدرة والارادة ولعل ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين بمعنى الكون
او لا معنى تكون كلمة كن بمعنى التكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة الذاهبين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو
كلمة كن الماتريدية المثبتون له قوله وانه غير القدرة وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة قوله للمكن ذاتي قيل
عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادي وهو قريب وقوع الفعل فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع
الى صحة الفعل وليس ان [illegible] قوله وفي الاحاجة لا مبدا الا [illegible] اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي يجد في الفاعل
وبه يكون [illegible] غيره وبه يرتبط به بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى ثم الموجب ايضا بل هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول مما فيه تاثير
فيه والمعنى الذي يجعل الفاعل مبدا تلك الصلاحية وذلك المبدا في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة
وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته المتاخرة [illegible] انها عن ساير الذوات قوله يحتج بدت نواجذه [illegible] اقصى الاضراس ولكل
اربعة نواجذ [illegible] في الانسان بعد الارتقاء وسمي ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل قوله تباشير الصبح
بمعنى النجاة وهو الظهور [illegible] بالمقصود وتباشير الصبح اوائله وكذا اوائل كل شيء والتباشير البشرى ايضا قوله
والملائك في الصحة وفي الوقوع فان قلت لم لم ينقسم واعلم ان الوقوع مع انها تقيد الامكان ايضا قلت لانها كلما صفات

ربما يدفع الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتجنا لاثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعقول علم
من ادلة الامكان الحقلي بقضايا سمعي اذ لا توقف على الدليل السمعي ههنا كما نستقف عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس في
ادلة الوقوع المشهورة دليل بهذه القطعية اللهم الا ان يثبت بالاجماع قبل ظهور المخالف وباطنه في الطرف الذي سلكوه
اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصود الاعلى قوله فههنا ثلث مقامات الاول في العبارة مسامحة لانه لا يخلو اما
ان يكون المقامات جمع مقامة او مقام فعلى الاول يشعر ان يقول المقامة الاولى بالتانيث وعلى الثاني سبق ان يقول ثلاثة مقامات
قوله ونفاه آخرون يرد ان الدليل السمعي الذي يستدلون به يدل على جوازها في الدنيا قوله ويطلق لئلا مانع من
هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة قال المحققون المثال غير المثل ورؤيته تطلق في المنام بمثاله لا بمثله او لا مثل له
قال الزنباري وكذا رؤية جبريل في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الا آتيا بالمرئي نفس جبريل وفيه
من المناسبة ما لا يخفى وقد ادراك الشيخ في مفتاح الغيب قوله عائدة الى ما بين لطلاقه فان قلت لا رؤية في حال
التنقيص مع ان الناس يرى في كما شعر به فكيف يعود الرؤية الى الشاعر قلت الرؤية عندهم هو الشاعر المخصوص
النفوس الذي لا يوجد عند التنقيص قوله وان جعله فاجابه الا ما حصله ان ثبوت للجبل يستلزم انتفاء البنوة والبنوة
ثابتة فينتفي للجبل ويثبت العلم بالاستنتاج على تقدير تحققه ومعلوم الاستنتاج لا يسلكه العاقل مع ان السؤال محقق فيثبت الاستحالة
قوله وما علق على الممكن فهو ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والربط
ان الارتباط بين الشرط والجزاء احسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشيء في ذاته غير متعلق على شيء بان انعدام
العلة القائمة على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات
وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان العرفي بحسب الشبه اتباع لا من الذات ولا من الغير
لا شك في استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكر من الوقوف جوابه وفيه نظر لان
اراد ان الوقوع يتعلق بعدم الاستقرار عقيب النظر فاستلزم الاستقرار كذلك وان كانت استحالة بالوقوف ويمكن ان يجاب
عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك التدرك لغة تامل قوله بل على تغليب الحذف فان قلت هذا الحبس كما ينبغي لا نمنع به
بالنسبة اليه ثم قلت مراده ان مقتضى اللفظ والتعدية بالباء اطلاق على التغليب لكون النظر الموصل بالباء حقيقة فيه واما
امتناعه بالنسبة اليه ثم فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه وهو اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية
ليس مستعمل في الموضوع له فذاك ربما حققه في شرح المفتاح قوله فروده مع انه لا يخاطبه اورد عليه ان المراد هو العلم
بهوية الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كلي يخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان العلم بالهوية الخاصة ممتنع الا انك
انا لا يكون الا بان هدما والعيان كما هو شان جميع الواجبات الحقيقية فقول لنا الرؤية ومعنى العلم بكنه حقيقته لو فيه
ليس يلازم للرؤية اصلا ولا يصح قولهم بل يجوز بان علم العلم الخ ورب لانه لا زيها انهم يرون ان يقال خطاب موسى على ايانا
وعلى الا يفيد العلم فرده الابرى انما يخاطبه ثم مع ان وجود ثابت عندنا بالبرهان لا بالرؤية ولا حفظ به ثم ايانا
فهو بمعنى قلنا لفظ غير قائم به وولاية المخلوق على الخالق نظري اللهم الا ان يقال لسرعة الانتقال من الاثر على المؤثر مخلصة بالمرد

فليتامل قوله باجماع من المعتزلة تعلقه بردا جماعهم قبل ظهور الزمخشري والافقد قال هو في كشافه في لن تراني ان لن تطيق
من قبيل بهذه الطريقة قوله من اعلاه الدالة على الساعة وفي بعض النسخ من اعلاه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في ناية
المعقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للانكار هو الاول قوله وايضا قوله فان استقر فيه بحث لان المفهوم من الاية
الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة واية على ما ذكر لان نفس الاستقرار علامة فتح لا ما يلازم
فتامل قوله وفي اخذ الصاعقة غاية هذه المقدمة يكفي قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة الخ قوله بل كان يجب ان
ان يردعهم وفي ذلك فانهم كانوا مؤمنين بعزة عصم موسى عليه السلام وعلمهم الخطاء فاخطؤوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فطلبوا الرؤية ليعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بان لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك
واجيب بانه لا يبعد من قوم جبل طبعهم على الجفاء والايذاء انهم بعد ما آمنوا ان لا يقبلوا احكام التورية حتى رفع الله الطور
عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والا ليقعن عليكم وقالوا بعد ما راوا البيوت الباهرة كفلق البحر ورفع الطور ونحو ذلك
اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك سبيل اطمينان فحمل لا الاشكال اصلا قوله
فكيف يطلبون بجواضعا فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم بجوا ضامة في بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين
ان الله قال كذا قلت السبعون وان سمعوا الخطاب لكن موسى هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فلما لم اذا لم يقبلوا
من موسى مع ثابته بالمعجزات قول السبعين اولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تامل قوله فلم يجيبهم موسى
الى ان حريم هذا اذا كان اخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى الرؤية كما هو المفهوم من قوله فاخذتهم الصاعقة
لفاء التعقيب بلا مهلة قوله والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت هذا مخالف لما صرح به في بحث الايمان وجه
قول الجمهور وليس مختار المص قوله وجبريل ليس بربه لان الرب المقيد وان اطلق على غير الله تعالى لكن المراد كقوله
ارجع الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشأن الانبياء في قوله والانزل الافصح في الكلام ان يقال
مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم
وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اي من غير تقييد بكونه
حال تولد لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان ظاهر السباق واللاحق قوله فهو يدل على جوازها قبل
عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولها اذ لو امتنعت يصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها
على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل باستحالتها بداهة والاستدلال
على لزوم الامكان انما يمكن الاستدلال بها على ذلك اللزوم قوله ولهذا يميز العليل من الوصف يرد عليه ان يميز احدهما
من الاخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والوصف الابرى ان يميز الا قطع من الاعمى مثلا ان الا قطعية
والعمى ليسا بمرئيين قطعا وان اراد انه يميز بسبب رؤية الطول والوصف فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التمييز
بمجرد استعمال البصر احترازا بكون للامر الاخر مدخل فيه وتمييز الاعمى من الاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة
العقل ورائد المعاونة الاحاطة بالاضافة وانت خبير بان الكلام في ثبوت الزرق فتدبر قوله لزم فيما الوصف الواحد محلين وهو

محال فان قلت بعضية الطول جزءا خارجيا فانها جزء المحل قلت جزء الطول طول قطعا ما اعترف به المثبتون له واقتضاء اصله
فيعود المحذور ثم يرد عليه ان الحق قيام الوصف الواحد بمحلين على ان يكون لكل منهما حصة على حدة ولما اذا كان المحل هو
هو المجموع كما هو المزعوم ههنا فلا فان قلت المزعوم قيامه بكل واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت فالنزاع
غير جار على ان بطلان هذا علم من الشق الاول **قوله** لما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر
وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل امر واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بهذا المعنى لكنه **قوله**
والعدم لا يصلح جزءا من العلة فيه انه لا يمتنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزءا من العلة التامة وان لم يكن
جزءا من المؤثر في الوجود **قوله** لان الثاني صفة اثبات هذا السوق للكلام على حسب فهم من قول الشارح وهو غير جار
لما مر والا فالعلة ههنا ليس بمعنى المؤثر فلو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم مع اول
الكلام **قوله** والجواب انا قد ابطلنا ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئي هو اللون
الا انها فلابد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى **قوله** وان لم يخطر بالبال ما تسمى من الاعراض قد يمنع
ذلك بان خطور معنى الطول الذي هو معنى وضعي ضروري والمدعى انه المقدار والجواب الخطر بالبال ههنا هو الطول
بالمعنى المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز في الاتباع مثلا والمراد رؤية
ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه
مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور العرض بالبال لا ينافي رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاولى ان
يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما نعنيه مطلقا سوى الاجتماع للاجزاء فتأمل **قوله** وايضا فالامتداد شرط قيام
فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لانه شرط قوله والانقسام الخ لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون
لنفس الشيء **قوله** والانقسام الخ فيه ان حاصل الدليل شرطية الاجتماع والانقسام وهو غير الامتداد وفي الامتداد نفي المقدار
وليس بشرط وما به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهري شرطا لوجود الامتداد
العرضي ويكون المراد هو العرضي فقط **قوله** لا حاجة به الى علة الا بطلة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود **قوله** اي متعلق
الرؤية امر موجود قيل القول بان العلة هي الموجود بناء على ما سبق من انها الوجود واجيب بان الوجود عندنا نفس الشيء
لان وجود الشيء عندنا نفس حقيقته فلا منافاة **قوله** بل تعود صحة رؤيته فحاصله ان يقال بل ليس واحدا بالنوع
ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ **قوله** الا انه هويته ما الخ قلت هل يلزم التسديد الى التوقف رؤية الجوهر والعرض
او يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هويته ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان هذا
من باب نقيض الطرفين عند المصنف وليس بتام في صحة الدليل **قوله** حتى لو شككنا الخ فيه ان الشعور بالشيء لا يستلزم
هو واحد **قوله** وكذا المذكورية هذا المنع لا يضر المعلل ضررا معتدا به لان المذكورية مما يعم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة
للرؤية يثبت مدعاه فان قلت رؤيته مذكوريته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته في الجملة
رؤية المرئيات فتأمل **قوله** والجواب انا قد بينا تعليل لفظا انا قد بينا مفقود في اصل النسخ ولا حاجة اليه بل هو

محل تأمل لقوله والاصح مع انه لم يبين ذلك وانت خبير بانه اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من
انا نعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود ثم قوله الاصح لجواز ان يكون داخلا في المعنى لانه ملحوظ فيما سبق
كما ان الشيء وان لا يكون خارجا فرد اصلا **قوله** وقد ابطلناه ايضا فيه ان ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة
بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية **قوله** ليس الحدوث هو العدم السابق الاولى ان يضم اليه ولا مجموع الوجود
اللاحق والعدم السابق بل ينبغي ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز ان يكون المسبوق
بالعدم شرطا **قوله** فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود وعندهم لفظا ليس الاشتراك الوجود بين الموجودات عند القائلين
بالوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع حسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك
اللفظي ان لفظ الوجود هو المشترك بينها الا بمطلقه على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء تلك
الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حققناه في نظائره **قوله** انما هو باعتبار ما صدق عليه يعني ان
ما صدق عليه احدهما صدق عليه الاخر كما صرح به المصنف فيما سبق وان رجحان ما فيه ولهذا ابهم هذا المراد ههنا وسلك الكلام
على مراد المصنف **قوله** لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا فان قلت الامر المشترك بين الجواهر والاعراض كاف بلا حاجة الى التعميم
ونظائرها متعلق بالوجود المادي لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فتعلق المرئية كذلك **قوله** لكن لا يلتبس على المنطقي
المنصف قال الامام الرازي في نهاية العقول ان اصحابنا سلموا ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نرى اختلاف المختلفات بل نعلمه
بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية **قوله** وفي هذا الترويج قد اشير
ابهامه الى ضعف الكلام ههنا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما
يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية
محضة لا تستدعي علة او بسيطة بانها تتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمناه لكن للحدوث يصلح ههنا علة لا ان
المانع عن ذلك في صحة الرؤية انما هو اشتراط تعلق الرؤية بالاختلاف في الخارج قال واما النقض بصحة الملموسية
فمدفوع وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق
في الواقع دون الممتنع فلابد لثبوتها له واختصاصها به من علة ظاهرة ولا ينفي اقتضاؤها للعلة فعلتها الامكان بل نفس
الذات لانها تنفي الامكان فلا تتعلق الا بالذات واما ثانيا فلان تعلق الرؤية ليس بمعنى كونه مرئيا كي ينقض كونه مما لا وجود
النسبية لانه الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق ليس بمعنى كونه مخلوقا بمعنى كونه بحاله تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض باحدهما دون الاخر مما
لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها واما
رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يحس بها الا تبعا لمحالها ويمكن ان يقال
النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتأمل **قوله** ويستدل بالآية فان قلت هو يستعمل النظر بما كان
في قوله تعالى فناظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظ الى في الآية الكريمة ليس صلة للنظر بل

بل بيان المدعا قوله على وا . بعن تعرف مع عليه اى فعله والواثق من الثقة وهى الحجة والعاطوف من الواو و
وبخة يغة بالكسر فيهما اى اجبه فهو واثق وما قيل من انه اسم فاعل موصوف يكنى به عن المطلع كاطاف عن المراد ولاولى
وجه صحة او بعد تسليم ما قرائه من الواو مع المشهور ولا وجه للتعبير اليه بعدما بيناه المكنى عنه بزعمه معنى حقيقى للفظ
اه فلت العشق فرط الحب لانفه فلت درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها قوله فوجب حمله على الروية الا ان
فلت تقديم المفعول تقيد الحصر كما فى قوله فى الا الى الله تصير الامور ونظايره فلو حمل على الروية يدل على انهم لايرون غير الله مع
انهم يرون الجنة والنار وسوا فضا النعمة فوجب حمله على الانتظار ولا محذور فيه لانهم لاينتظرون ما سوى ربهم بل يتم بلقيت النفع
بها للاهتمام ورعاية الفاصلة او للحصر ادعاء يعنى ان المؤمنين لاستغراقهم بحيث هدما جاله وغمر الفرح عظمة جلاله
كانهم لايلتفتون الى ما سواه ولايرون الا الله فى قوله البيت ... اى سيف لايعطف يجاف لوب ونعلم ان البيت
المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازى بان فيه خطا من اهل اللغة اذ لانيال فان النعمة بل يقال لكونها
قوله يا ابى النطاسى حذيما اى برحق الحز والنطاسى يروى بفتح النون وهو فى الاصل كل من اوق النظر فى الامور
واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسى وابن حذيم رجل مشهور فى الطب عندهم ولذا حذف الفاء
واقام المضاف اليه مقامه قوله ولطلب انتظار النعمة ثم اعترض بان حصول النعم عند الانتظار من فضل الله فيجوز ان لا
يفعل فى الاخرة لانها دار ضوارق العادة على ان الانتظار انما يفيد النعم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا ورد بان الايه
مذكورة فى موضع البشارة وذلك يستدعى كون المذكور من جنس ما لا ابتدارة النعم فى العادة مع لشدة الرغبة عنه الا يرى انه لم
يرغب عباده الا بالاشيا التى اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول فى النيران وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا
وسلاما والانتظار لا يلقى فى العادة عن نوع غم فلا اغلة الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة قوله
الموت الاحمر يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثانى بالزا المعجمة قيل هو حيوان كريه يشبه موته والظاهر انه على
الاول بها الفاس الحادة وهو الشدة وقيل هو علم بالزا المهملة فيراد به موت الشهداء والاولى اوب كما لايخفى
قوله وشعث ينظرون الى بلال الشعث جمع الشعث وهو متغير الرأس وبلال ابن ..... مؤذن رسول الله عم والبلال
ايضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر قوله ولا يمنع
حمل النظر لافعلو قبل ما نحن به الاعتراض الاول ان الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الروية سقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب
آخر وهو ان يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت فى اللغة الا انه لا شك فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق
النزاع ولذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى الزمن الاول فى الثانى بل اجمعوا على خلافه قوله الى جهة الدنو الا ان
المشرف كما فى بيت الله فى قوله والروية لا تنظر اليها اى فكذلك الكيفية الثابتة بها قوله والشزر والازورار الشزر
النظر بمؤخر العين غضبانا والازورار العدول عن الشي قوله ولا ملزم وهما ولو سلم فلا يبعد لعدم تصور التقليب
ما صفه فى قوله لا يجرى نفعا ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بنا على الدليل غير ممنوع او لكونه الحجار
الى انما هو عند الاضمار ثم ان تقليب الحدقة غير مقصود فى حقه تعالى فتعين ان المراد فى الاية الكريمة المعنى الاخر اعنى الروية

قوله ابصع من الوب نقل عنه ان الاظهر ان يسلم هذا ويقال معناه كذا انقدنى وترابهم ينظرون اليك وهم لايبصرون
قوله فوجب الحمل الى المجاز المتعين قيل فيه تامل لان الروية الكشاف مخصوص فى ضمنه وكان مطلق يجوز ان يحوز بها
عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة ايضا وايضا يجوز ان يكون التجوز فى النسبة اى يجوز فى نسبة النظر الى
الرب عن نسبته الى النعمة وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز قوله فلا يكون مرادا فى الاية لانها واردة فى بيان
النعمة وبه يظهر ان التقليب المطلق ايضا غير مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة التقليب مع الروية بخصوصه والتجاوز
قوله بل وفى صحتها ايضا اورد عليه ان مسئلة جواز الروية عقلية وقد مر ان الدليل النقلى لا يفيد القطع فى العقليات
والجواب انها عقلية اذ قد سبق فى آخر الموقف الاول ان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة
روية الله سبحانه كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اولا وقيل ضمنى على انتفائها وكذا يجوز انتفاءها اولا
ولو توقف على المسلك العقلى فى اثباته قوله ومثل هذا الاجماع مفيد للتعين نفى الاجماع الواقع فى النقليات واحترز به
عن الاجماع الواقع فى العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع التوقف
الثانى فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين الاجماعين فى افادة القطع اتفاق
صح به فى فصول البدايع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا قرينة قوله الاولى شبهة الموانع لافضاء الى الاظهران يقال
شبهة الشرايط لكن نقول انما شبهة ثانية من عدم المانع الذى يكثر فى تحقق الشرايط قوله ثمانية امور اى الشرايط
على ما ذكره المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على ما نقل من ان يا واعترض على انحصار الشرايط فيما ذكر
بانا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها والانراها عند تفرقها مع حصول الشرايط المذكورة فى الحالتين لا يقال بل ذلك لانتفاء
شرط الكثافة وتحقق مانع الضوء لانا نقول فيلزم ان يكون روية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور
واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا فى باب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان روية كل ذرة توقف
على انضمام الاخرى لا على روية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف روية كل على روية الاخرى او انضمام كل على انضمام
الاخرى ولم يلزم شىء منهما مما ذكره هذا وفى روية كل واحد من الذرات ولو الاجتماع كلام ستطلع عليه قوله
والثانى كون الشىء الاولى ان يعد هذا شرطين ولكانه اراد الجواز فى ضمن الحضور للاجواز نفع الصحة بناء على انه
فى بيان الشرايط بعد صحة الروية فى ذاته قوله كما فى المرئى بالمرآة هو مبنى على ان صورة المرئى لا تنطبع فى
المرآة فالمرئى بها ذات الصورة وقد يستدل عليه ويقبل الارى ان ما فى حكم المقابل بالاراضى المرئية بنا على ان المراد بالمقابل
المحاذى التام فيه بعيد جدا قوله وهو الجسم الملون اى باللون القوى فلا ينتقض بالماء والزجاج الرقيق الذى
له لون ما قوله مع انه يمكن او راجح فى حضوره للحاسة او راجح فى عدم اورجح الشى من ساير الشروط سيما عدم غاية
البعد لا يخلو عن محل كما لا يخفى قوله وصحة الروية اى مع حضوره للحاسة بالتفسير الذى سبق اذ قوله فتلك للعدم
من الشرايط الثمانية ليس مطلق صحة الروية قوله حاصلا الآن فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة
فى الابصار فلم لا يجوز ان لا يحصل قوة مشروطة فى ادراكه تع قوله لانا نقول توضأ وانفصالها عن سطح المرئى ...

بحيث يكون ما وراءه اقرب من وسط بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف قائم الاسطوانة او شكل مخروط مقعر بلا
محاذاة الرائي وحينئذ لا يتعذر لا يرى اصلاً شيء من خلاف الواقع قوله رأس مخروط شعاع هم القائلون بالانطباع لا بخروج
الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي امراً متحققاً بل هو متوهم قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية هذا
يدل على انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في اغلاط الحس يدل على انها انما
تقدم عند انعدام الزاوية حقيقة فليتأمل فيه قوله لان رؤية كل منها فيه بحث لان المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث
هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يثبت في المرئي المذكور وتحقيقه ان المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية
الصغر وهذا المانع بالنسبة الى الكل واحد مرتفع بالاجتماع ثم حصل التجمع في عظم يكفي لسبب رؤيته وكون رؤية الكل مستلزماً
لرؤية كل في محل المنع فليتأمل قوله وهو باطل قطعاً والا لكان يجب ان يرى الجسم في القرب ضعفاً ضعفاً او الى غير ذلك هو
خلاف الواقع قوله اي منقوض الظاهر ان المراد به النقض التفصيلي اي منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي
ان اللازم باطل مستنداً بلزوم مثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعاً لكنه فيه بحث لجواز ان يرد المستدل بالتجويز
ان يكون محتملاً عندنا كما في الطعن وح لا يرد النقض بالعاديات اذ لا يجوز نقايضها بجواز الوقوف في الطعن بل الجواب
في منع اللازمية المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا او امر ضافية بان يقال لم يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها
تحتمل معنيين احدهما تجويز ثبوتها في الواقع وكون لا نراها والثاني تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول للشرط
انما هو لا يتغير ولزوم الثاني يختص للشرطية في جملة الرؤية فاذا لم نر احدهما مع تمام علته لم نر الآخر والظاهر ان هذا
هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والخلاص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة
هو الاحتمال الاول ولذا السبق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني تتأتى ايضاً او لا سفسطة
في نفس تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في نفس تجويز نقايض العاديات واذا خرجنا بانتفاء المجوز
في الصورتين فليتأمل قوله لوجب ان لا نجزم به اعترض عليه الا يرى بانه لا يلزم من كون شيء مستنداً الى شيء آخر وجوب
عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الاخر لجواز ان يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من
نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستناد لا يتوقف على انحصار ما فيه الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء
ذلك الآخر تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر قوله ولانه يفتقر الى ان يكون نظرياً ان قلت يجوز
ان يكون الاخر بطريق الحدس فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة و
حينئذ يسبق كذلك وليست من الحدسيات الخاصة اي بالنسبة الى من له قوة حدسية لانها عامة لكل اهل عاقل من السواد
والصبيان على انه بعد تسليمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث وهو انه يجوز
ان يكون من القضايا الفطرية القياس فان رد لحصول الجزم بها ممن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجدان
واما الاعتراض بجواز ان يكون الحكم ضرورياً والمقدمة نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر
او بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه ان المراد ان كان ان نفس الحكم اليقيني فذلك يقتضي نظريته وان كان المراد

ثم متعلق الحكم اعني انعدام الجبل فلينه عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هذا فتامل قوله غير باقية
الرؤية ثالث هذا الاولى ان يسلم الاتحاد في الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الصويات اذ النقل يتغاير ما هي الرؤية
فيما في المعتزلة ان يقولوا لا نراها انما هو في هذا النوع من الادراك الذي في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة الثابتة عندكم بما
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله كما وقع في بعض النسخ يعلم منشأ الغلط توهم ان الشبهة الثانية المذكورة
تبطل ما ثبت بشبهة وليس كذلك كما اوله عليه قوله الثالثة الرابعة قوله في اثناء المدائح لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع
السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضاً ان قلت
ما الدليل على ان المذكور في اثناء المدائح مدح قلت هو انه لو قال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه
مستقبح جداً ولو قال بدل قوله يأكل الخبز يتبع تحقيق الكلام فعلمنا ان المذكور في اثناء المدائح يجب ان يكون مدحاً قوله
وما كان من الصفات الا في رتبتهم او لا على ما زعموه من ان التمدح يتضمن نفي الرؤية ولا شك ان الرؤية نفيها ليست
من الصفات الفعلية اتفاقاً او ليست من قبيل التأثير ويستفاد في تحقيق الجواب على ان التمدح راجع الى خلق ضد الرؤية
وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح قوله ثم تنقل الى الرؤية المحيطة اي تتوهم منع الحدوث فيه كان البصر
قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى يبلغه ويصل اليه واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلاً فانه لا يتحقق فيه
معنى البلوغ قوله عكساً النقيضة اي تدل على ان الاية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم قوله فالمعنى لا تدركه بعض
الابصار اي المستقيم اذ اللام المهملة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المراد فيه وبهذا اعترض عليه بان الجنس
في خبر النفي يفيد العموم اتفاقاً فالمعنى ما جاءني الرجل ما الا احتمال لعموم السلب بسبب العموم عند قصد الاستغراق فكيف بعكس
النقيضة على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لا تندفع الاعتراض اذ يصير الاية ح كالتي قيل انه جزئية
فيد البعضية الى النفي كما يصح المستدل فيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتامل قوله بالمفهوم اي المفهوم المخالف
فانها سالبة مطلقة لا دائمة وما استدل به سابقاً على انها دائمة من ان ايجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده
ما يقابله يجاب انا نمنع اذ لكان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة المطلقتين
في الوقتية المنتشرة ليستا متناقضين بل لعل لعامل محمل كليهما المستقبل حسبما يريد قوله فاين الدليل عليه
ان قلت قد اشار اليه الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي البعض
لا بنفي الرؤية والتوقف قد سبق في الجواب الاول قوله لانه لو استحالت رؤيته لما حصل التمدح فيه قط اذ لا يعقل ان انتفاء
الشيء لا يقع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في القرآن العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي الاخذ والولد مع امتناعها في حقه تع
قوله اذ لا مدح للمعدوم اعترض عليه بان ذلك انما هو فيما ليس هو اصل المادح والكمال اعني الوجود وجوابه
ان المدح لا يقتضي الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهات لاثباته في المدح بغيرها قوله وانما المدح فيه للممتنع
اعترض عليه بانه يجب ح ان لا يمدح لعدم الرؤية لان زوال مانع التمدح نقص فيلزم ان لا يرى في الآخرة والجواب
ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية راجع الى القدرة بخلق ضد ما هو من قبيل الافعال كما ان خلق

الرؤية ايضا منها قوله لولا انزل علينا الملائكة الآية قيل لو للتمني لا للشرط وقوله تع لقد استكبروا ليس جوابا
للو لان لو للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول
وليس بشيء لانه يقتضي ان يكون لا زائدة ولا قرينة لها ارتكابه فلولا حرف التحضيض اذا دخل الماضي كانت للتوبيخ على ترك
الفعل واذا دخل المستقبل كانت للحث قوله وجازاهم به في الحال اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعضهم في الكتاب
عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا نزيد فيها عليه اذ لا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا
ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه نظر اذ … ودلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم
لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الاوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يتصور
زواله وطريان الامكان قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في
الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو معتاد في حال الاجسام والاعراض قوله كقوله تع ولن يتمنوه ابدا فانه
ان نقل هذه الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الآخرة علم ان المراد التأبيد بالنسبة الى اوقات الدنيا
فيمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا ان يقال التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة
الى جميع الاوقات فتامل قوله او يرسل رسولا ليس هذا التكليم في الحقيقة ولذا لم يورده المص فكأنه قال حصر التكليم
الحقيقي في الاقسام الثلثة قوله لم يره في عمره اجماعا قيل حصر التكليم في الامور المذكورة انما هو في وقت التكليف جوابا عن
الآية ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية ان اليهود قالوا للنبي …
من يكلم الله وتنظر اليه … كما كلمه موسى عم ونظر اليه فقال انه لم ينظر موسى عم
الى الله سبحانه فنزلت الآية لنفيه تنبيهم قوله والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية بل ينبغي ان يحمل
عليها ليصح جعله قسيما لقوله او من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وتشنيع الفاضل
وفيه بحث لان الكلام المذكور لا يدل … ولو حمل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة
عنهما وقد يقال معنى التكليم من وراء الحجاب ان يرى شيئا ويسمع فيه كلام الله تع بلا كيف له فيه كشجرة موسى عم
في الوادي الايمن فيصلح قسيما لارسال الرسل والوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في اليقظة او في النوم
قوله غير معلومة للبشر اي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد قوله الاول المعلوم منه الامور السلبية
انا لا نسلم ان مطلق ما هو ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم قوله لان الاضافة تعقل
على النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاولى هي الاضافة الحقيقية والثانية المشهورية كما سبق وكونه تع خالقا وعالما مثلا
من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقوله الثاني فان هذه الصفات الثلث اي كونه
خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه
على انها لا تختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصح التعليل … اعني الخالق والعالم والقادر ويحمل كلام
الشارح على ان التعليل بمعروض النسبة وكانه مبني على ان المثال بما ليس نفعا ومن خبر الكاف ولا يلزم ان يكون مدخولها او …

184

على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى التغيير اليسير ومفهوم الكلي مثلا انضاف مشهور كمعنى المركب من العارض والعلم وهو
لا يبقى معروض النسبة على ما هو حقيقته ولا قرينة لا تقدير هنا قوله قال الآمدي المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم
والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تع عالما وقادرا منها قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة لا ثبات الوجود عين … عند
كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول … العلم بالوجود التصديق … بانه موجود وهذا لا يستلزم تصور
حقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات قوله على ان … الى ايجاب العلم بنفس الدلالة ولذا اورد المص لفظة على …
ان ذلك تقييد بدليل قوله الثاني ان كل ما يعلم منه امور … وعلى الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول لا حقيقة
له تع بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تع لا انتفاء معلومية حقيقته
والظاهر ان الكلام فيه ولهذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه
وان الرسم لا يفيد الكنه لا على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى انه تع
واجب الوجود … عالما قادرا وسميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات قوله لا يمنع تصور الشركة فيه الا انه اعترض عليه بانه
من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة والا لافتقر الى بيان التوحيد واجيب بان
هذا ايضا كلي اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان … قوله والجواب منع حصر المدرك … في العقل البديهي
يكفي البديهي بالنسبة الى نوع النفس كما اشار اليه الشارح فكان … الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتامل قوله في ان
افعال العباد اه لا خلاف في ان الافعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تع كما هو المشهور ولا في ان الكلام اللفظي القائم
بالغير … على تقدير حدوثه مخلوق له تع ايضا اما عندنا فظاهر واما عند المعتزلة فلما ينفي اختياريته او باستثنائه من الكلية
كما مر في بحث الكلام ثم ان البحث … في ايجاد الافكار والنظر ولما لم يكن النزاع في افعالها
الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال ان افعال العباد اه قوله فاذا لم يكن هناك مانع فان قلت هذه الشرطية
مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة … والقدرة في العبد لا مجال للمانع
اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الا متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تع بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما
كان عادته تع جارية بذلك فاذا لم يكن مانع لتصور الفعل من العبد اوجد تع فيه فعله مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا
لا استدراك فتدبر قوله وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن
لقدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين يعلم ثبوتها ويرد على الطريقة النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور
والارادة فينا وليس باثر للقدرة والجواب ان … يشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية
دون غيرها وان لم تشهد بتاثيرها كما سيجيء قوله ابا الحسين … والنجار كما سيظهر بل عن ابي الحسين ايضا
كما يقتضيه سياق كلام المص وان كان محل بحث قوله بلا ايجاب بل باختيار لافعاله … انه لا يظهر من المتن فرق
بين مذهبي المعتزلة والحكماء الا ان المعتزلة قائلون بان الله تع خالق القوى والقدر … الى ان الفرق بينهما بان
وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى الفعل

القدرة وانما منع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فلبطلان الوجوب بالعلم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار وان
كان مرجوحا عند المحققين كما سنذكره ههنا احتمالات اخر احدهما ان يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة اذا الايجاب
مع التعلق الذي يجوز ان يوجد بدله تعلق آخر وعند الحكماء ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة
المؤثرة مخترعة مع الفعل كما ان القدرة الحادثة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها
بما هو سبب ان يؤثر في الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي
الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على الفاضل بانه لا منع لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء
من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى افعاله الاختيارية كما يفهم من الضابط المذكور ايضا ويدل عليه تخصيص الامور الى الايجاب
على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح الملخص بانه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين
انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالايجاب **قوله** وجوز اجتماع
المؤثرين على اثر واحد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير ولو انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا
في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط جهة الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح **قوله** بصفة اي بكونه طاعة او معصية ويرد عليه ان هذه الصفة امر اعتباري
يلزم فعل العبد من موافقته لامر الله تعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة ثم كيف ولو قيل بوجود الصفة المذكورة واستناد
ها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشياء وهو بعض مذهب الاعتزال ويحتمل ان يكون كون الفعل طاعة او معصية
ما عرضه بالنسبة الى محله الى قدرة العبد وايا ما ابتناؤها **قوله** وفاقا للحكماء الا ان شارح المقاصد جعل النقل من الامام
والى المشهور في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الاربعين **قوله** ان المؤثر اما قدرة الله تعالى فيه بحث لان التردد بداهة المؤثر
القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانحصار في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة
اثر القدرة القديمة وان اختير الاول وجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كان القديمة وحدها مؤثرا بعيدا في
قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة لم يظهر فرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة ما ذكره في التفصيل السابق
لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه تعالى ايضا لكن لا بطريق الاختيار
بل بطريق الايجاب فيظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله
اعلم **قوله** وهو مذهب الفاضل فيه بحث هذا اشكال لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى اي اثرا لها وسبب
هذا الى الفاضل بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود الملخص ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب الفاضل مندرج فيما سبق والاظهر ما لم
يذهب اليه احد الا انه في الاحتمالات فيما ذكر نظرا او الجواب ان المراد غاية ما يشهد به السياق وهو ان يقال المراد بقوله
مع كون احديهما متعلقة بالاخرى ان يكون احديهما فقط متعلقة بالاخرى الا ان يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالمنع الذي
هو مذهب الفاضل راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد تتعلق ايضا باصل الفعل ابتداء
قوله مالم يمكن شمول قدرته فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اللهم الا ان يكون الكلام فيها بالنسبة

ثم ان شمول الجواز يستلزم شمول الوقوع اذ لازم دليل الثاني لكن ما ذكره الشارح في اثبات القدرة من هذا الموقف جوابا عن قوله
الى باتي بوقوع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فلو لوجه الاول لا بد على المدعى **قوله** لوجب ان يعلم تفاصيلها فيه بحث لان هذا
الدليل ينفي الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكون العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار ودعوى ان القصد
الاجمالي المسبوق بالعلم الاجمالي كاف في الكسب دون الخلق يحتاج الى البرهان واجيب بان القصد الاجمالي موجب للعلم دون التفصيلي
فالمشي الى موضع مثلا مقصود اجمالي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد
الاجمالي والاجمالي كاف فيها بخلاف الكسب **قوله** حالة به يحمل لتقديس ههنا بين ما في قول الشيخ ولست بالاكثر منهم جمعا فلا يلزم الجمع
بين اللام ومن في افعل التفضيل **قوله** والاختيار بالجر عطف على القصد مجرور وجز الوقوع ولا جل لغو يتعلق به وان رفع
بالابتداء على ان يكون مبتدأ بدل القصد في الوقوع قوله لاجل القصد **قوله** فلان النائم قد يفعل باختيار هذا على رأي من يجعل
النوم ضد العلم ويمكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله
اختياريا **قوله** ولا شعور له بما فان قيل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه واجيب بانه وان كان
غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري تتبع الشعور والحركة لا يحصل للساعي
في تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا بعده فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه يرد منع الائمة اقتضى صون النوع
قوله يفسد باب اثبات الصانع سيذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي المرجح في الفعل الاختياري بخلاف ما يعني
ان مرجح افعال العلو لا يوجب لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد يستلزم انسداد ذلك الباب **قوله** ويكون الفعل
عنده الا اتفاقا ان يوجد كون المرجح من غير العبد ينفي اختياريته عنده بطريق الاستدلال فلا حاجة لذلك الى قوله يكون الفعل
عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا بالا زماني ما ذكره اولا ان الاستدلال الذي يوجد معنى ان العبد متمكن
من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالحكم لكنهم قائلون بان الله تعالى خالق الغرض والقدر رفع
كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفي ايضا الاختيار فلا حاجة الى نفيه تأمل **قوله** لا اختيارا بطريق الاستقلال
كما يدعونه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله والسناد تأملا قدرته واختياره
من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله **قوله** واورد عليه ان هذا ينفي فيه بحث لما سبق من ان هذا الاستدلال
الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فمراد بالمرجح في الدليل وهو لا نقول به فكيف يتوجه الايراد
علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان تتعسف في الجواب بان حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون
انا اخطانا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية بالدليل المذكور الدال على اضطراريته في افعاله وهذا الدليل يجري في افعال
الله تعالى مع انكم معترفون بانا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية والاقرب في الجواب ان يقال التغيير
اليسير لبعض مقدمات الدليل لا ينتج في نقضه كما سبق فكانه قال لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجحه على
الداعي لزمت على تقدير كونه نفي الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها ايضا فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا
ثم قوله في الجواب بتوقف على مرجح هي الارادة الحادثة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد عرفت ان سياق الكلام على رأي البادي

وهو ظ

من الرجح في اصل الدليل فتامل **قوله** بل ينتهي الى مرجح قديم فيه بحث اذ المراد بالمرجح القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله
فقد عرفت جوابه فلا يلائم السياق اذ قد تحققت بما قررنا ان مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري **قوله** بل بغيره
فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختيار بل
لزوم التسلسل وقولهم حادث مسبوق بالاختيار ممنوع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى فالالواق الحادث يستند الى النار الكاذبة
بالايجاب وذلك هنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتامل **قوله** فلا فرق الى مسائلة
الايجاب يعني فلا فرق في بين افعال الله تعالى وافعال العباد في الاضطرارية ثم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدور
المرجح عنه تعالى والعبد ليس بمستقل في افعاله لصدور المرجح عن غيره ولحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لا يلزم
الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى نهاية كما مر مرارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل
ولا يتصور مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة له تعالى وواجبة كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتامل **قوله**
واعلم ان هذه الاسئلة لا حاجة الى هذا الجواز اي يعم المرجح المذكور في الدليل للداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد مجعل
فعل السوء وجب مخالفة تعلقه لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار **قوله** اذ لا ارادة منه فيه بحث اذ لا يلزم مما ذكر توقف ارادة
على ارادة اخرى لان لا يكون الارادة منه لجواز ان يكون منه لا بالاختيار ولكن ان يقال ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال
وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب والتسلسل انما الفعل يعني قوله لا ارادة منه انها ليست منه بالارادة في نفي التوجيه البحث
قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين عدم الاستقلال لعند الاستاذ ظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت
موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في قدرته يعني التمكن من فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث يظهر مما مر في اول المقصد فتامل
قوله مرجحا بالوفاق اي في الاستقلال ولا مرجحا بالسادة الى الداعي والى غير الداعي **قوله** عند حصول الارادة الجازمة
الى مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة
ولا قائل بان العلم مخلوق للعبد **قوله** فكيف يرد العادي قيل هنا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما
هو مذهب المعتزلة لا لايجاب العاقل وذلك لان قسمة العاقل الى الموجب وغيره لم يعهد عن احد ولا حجة في القضا وجواب
اما اولا فجواز ارادة التنظير من قوله فكيف يرد العادي الى حيثيها والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي واما ثانيا فالسؤال لا انها من قبيل
العاديات واما ثالثا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في تركها وهو الذي نفعه واما وجوب
ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره وقد قال غير قائل ما يبدل القول لدي فان قلت وانهم التزمنا وكثرته شرطا في العاديات
كما مر فكيف يكون عقاب العاصي منها قلت الاكثر اي عامة المكلفين هو عقاب العاصي وان كان بالنسبة الى المذنبين
من اهل الايمان هو العفو على ان كون عقاب العاصي من العاديات على تقدير المعاملة بالعدل والعادة التعامل بالفضل فلا **قوله**
دواعي للعبد الى الفعل واختيار فيه بحث لان العبد محل للاختيار لا انشاء له عند الشيخ الاشعري على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار
ليس من العبد والاشبه باختيار الكفر والمعصية فلا منع لجعل الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب لمذهب الشيخ
ان يقال التكليف والبعثة مثلا ليكون معدا للعبد لخلق الداعي والارادة فيه ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا لكن عبارة الشارح

184

الشارح تأبى عنه **قوله** واعترض بان العلم تابع الى قريب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم في الازل ان
العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوعه وهذا الاختيار والاتصاف الممنوع عليه فيما لا يزال والا انقلب
العلم الازلي جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من الاستلزام المسبب للسبب لا العكس **قوله** من بروا الامر الى **قوله**
اذ لو كان هو في نفسه بحث يتوهم فيه وتحقيقه هذا المقام هو ما اراده تعالى فالعلم المخصوص تابع للارادة لا بالعكس **قوله**
وما اراد وجوده او عدمه لا جاوز السلطة ويمكن ان لا يزيد في الوجود والا العلم لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتي في الاثبات
ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا والا لكان مستفيدا
قوله يرد عليه النقض بالباري تعالى لان ما اراده الله تعالى من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واختيار
وقوع مراده تعالى بارادته لا ينافي قادريته واما وجوب مراد العبد او امتناعه بارادة الباري فيناف قادرية العبد والحق
فنبهان الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك فالترق في محله نعم الا ان يلتزم النسخ في التعلقات كما
مر غير مرة **قوله** الثالث الفعل فيه بحث لان حاصله الاستدلال بتعذر الى الحسن وتدابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف الفعل الاختياري
على الداعي فلا وجه وجيها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال تعتقل تو ابع ابي الحسين في وجوب الداعي في الفعل ما فروريته
البحث والالزام عليهم فتامل **قوله** والطلبات وجوب الفعل الى هذا الطلب العاجب لباب الاربعين وفيه بحث لان
شيا من الداعي والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق منه فرية **قوله** لانه
نعي اخبره بانه لا يؤمن ليس في قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز ان يكون تعذيبها للفسق على انه يحتمل
ان يحمل الايمان المنفي على ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه لا يؤمن اصلا من خبر الرسول ام والسنا والاخبار لا الدنيا
لان الرسول ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى **قوله** وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه فرونه وانتم لا يخفى
ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا يرى ان من اعتقد العالم قديم مامور بان يصدق بانه حادث ويتبرا
اعتقاد ان الباري والاستحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأت من خصوصية
المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالفرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم
الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق يفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوع
المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه **قوله** ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب بجهة قيل لا شك ان سماع هذا الخبر ممكن له ولو انه
مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب
ههنا ولعل هذا هو وجه التامل ولك ان تقول لا نسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده
ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذ علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم ان لا يعاقب
والعقل لكان التكليف ولا حاجة له لان الى قال لا يجوز قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق
الا جمالي الذي امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فمحتاج الى البيان فتامل **قوله** التكليف واقع بمعرفة الله
تعالى فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهري الناظر في الصانع مكلف بان ينظر فيعرف

المكلف

وجوده في حال وجود الثاني بامر ووجود فاعل **قوله** الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد ما ثبت بالدلايل ان الكل بقضاء الله وقدره
وحسبا جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى
الامير المدينة **قوله** علكم مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية للاستغناء عن الحذف ولو جعل موصولة تم الاستدلال
ايضا الا ان لحمله على العامة يتناول جميع ما يعملونه من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يتم الاحتجاج
اذ اضافته الى علكم لا افادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار والاخلاف في انه مخلوق لله تع
ويرد عليه لا اضافة في الاية في يتقوى حملها بالمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل هنا بمعنى المعمول الذي
هو الحاصل بالمصدر وذا لا يصدق على مثل السرير فتدبر **قوله** فيلزم مقدور بين قادرين فيه نظر اذ الظاهر ان يستدل الاول
انا بمجموع القدرتين ويمتنع الاستقلال لكل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما كما في الامرارية يستقل باحداث
حركة ذلك الجسم في الجملة في لا اتوارده ولا يحكم **قوله** وبناء على ما في الايجاد والفاعل على ما في الايجاد لما في تقرير مذهب فرار و
حفص من الاختلاف فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى فرار وحفص القول بكون افعال العباد مخلوقة لله تع مكتسبة للعبد **قوله**
وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل بالتقوى في تحقق تمام العلة بوجود
الفاعل في الجملة متقدما او مقارنا فيمكن كون المتولد فعلا للمعدوم مقدورا له بانه باشر باعتباره في السبب يجب له فلا يرد ان
المتولد لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد فنائه **قوله** حوادث لا محدث لها اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع
الواجب بانهم لما جوزوا ذلك في المتولدات بثبوت ما ينفي الى صدورها ولا يجوزونه في غيره فلا يلزم ذلك **قوله** كالقطع
والذبح اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في الفرق
والانفراع في النقل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الاخرين ما يجيء من ان الاخرين قد يتخلفان بعد
تحقق السبب بموته فلا يكونان الا على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا
رمى بسكين فانتقل بعد موت الرامي الى الرقاب فيذبح او يقطع قلت هذا السبب يذبح ويقطع في الوقت
ولو سلم فالمعدود منهما ما وقع على وفق الاختيار بسبب الذبح والقطع في مثل هذه الصورة ولا اطلقهما **قوله** لا انهزم لحمه
عليهما وكذا الانهزام بحمد على تمامه والنظام اذ ليس المتولدات عنده هما من فعل العبد على ما في الايجاد حتى يلزم احد المحذورين
قوله فان العقلاء يستحسنون المدح الى الغرض عليه بان حسن المدح والذم لا بد له من الاسناد المتولد الى اتباء وذلك حسن
الذم للمتولد حاصل وان علمنا الشاهد الى يخبرنا فانا نذم على الفساد والتضييع في الخارج اذا احرق بما يعلم انا نعلم ان الحرق غير اللعج
واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق **قوله** اذ المتولد عندهم فعيل عليه ويجوز
المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا فيما في كونه على حسب قصده وداعيته انا فيما فيه لوكان وقوعه من الفاعل ابتداء اما
لوكان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلازم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل وزمان عدمه وذلك انما يمتنع في
الفعل المقدور ابتداء **قوله** والمتولد محتاج الى السبب قطعا ان اريد احتياجه الى السبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه

فهو ممنوع عندهم وان اريد احتياجه الى السبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان افعال الباري تع صادرة عن
ثم مرجح يكون منه مع انها افعاله تع اتفاقا **قوله** واجتماع المثلين هم ادخله لكان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يمكن له
اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من ظاهر سياق كلامه بل يجري في افعال الله تع على القول بالتوليد فيها **قوله** وهو
في فروده وجوابه منع استحالته ثم هو خلاف ما جرى عليه عادة الله تع على ان اجتماع المثلين بغير حصره وربما من واحد فتامل
قوله ويحتمل الكلام وجها آخر الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص
يمتنع المباشر عند عدم السبب ويمتنع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني متحدان به يمتنع تارة بالمباشرة واخرى
بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول يحمل على المثلية او يراد به العينية بحسب الماهية
نظيره ما يقال زيد عين عمرو في الماهية اي ما هيتهما متحدة **قوله** ثم تذكر النظر اي بلا قصد التذكر **قوله** بل مقدور وما بمباشرة
بالقدرة اي بالقدرة الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف به لكن يرد
عليه انه مخالف ما ذكره في النوع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع تنفيه مباشرا باتفاق من المعتزلة فتامل
قوله ومن حيث ان نكون مامورا بما فيه دفع يمنع بطلان الثاني اعني امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف يتعذر
بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف تحصيل الحاصل وقد اوضحنا في رابع مقاصد النظر فليتذكر **قوله** وجواب الاعتراض
لانه اعترض عليه بان صحة النظر لا يمنع نفس الشبهة وانما يمنع صحة الشبهة وبطلانه ان الخلاف في تذكر النظر الصحيح
الواقع في النظر وتعقيب والاشكال ان الشبهة العارضة لا يمنع العلم ح وان لم يتبين عند الناظر وجه ف وما بعده كما مر في
الموقف الاول **قوله** ومن توليدها في الحدوث توليدها في البقاء فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من
المبدا وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في التاليف فان التاليف لا يتعدد ولا في الوهن فان الالم وحده وان دام
ولو سلم فالوهن يتحقق عند البرد مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما اورده الآمدي لظهور الفرق **قوله** لزمهم ذلك
في جميع الاسباب المولدة قد عرفت مما ذكرنا آنفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهن ويجعل
في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الاسباب المتولدة **قوله** على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو
الله تع ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او ايماء الى انه يلزم لبعض المعتزلة خرق الاجماع
في استقلاله تع بالاحياء ايضا لان منهم من يدعي ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كما علمت في فاذا الجرح يكون
الموت المتولد من الجرح مقدور الجارح لزمه ان يعترف بان الحياة ايضا مقدورة له **قوله** قال الله تع هو يحيي ويميت
فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تع كما في قولهم فلان يعطي ويمنع على ما حقق في كتب المعاني
قوله والاجتهاد ذلك منقوض بعدم حصول الالم بالضرب الجرح مع ان الالم متولد عندهم من الضرب فليتامل **قوله**
والجواب ان اختلاف الوهاء الا ما في البيان ان يقال والجواب ان اختلاف الالم لا اختلاف الوهاء لان النزاع وقع في
تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور الذي استدل ابو هاشم على دعواه بترتب الالم على
الوهاء المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد اصلح الى الجواب الذي سيذكره بقوله وايضا فبطلانه

لكنه ايضا جزء تام كما يستطيع عليه قوله وايضا فيبطله تفاوت الالم لانفعال الالات المتولدة من الوجعين [illegible] فاما الزايد مستحق
احدهما لمن خلق الله تعالى لانا نقول لا يمكن ان يقال منشا الالم يتعدد بتولده من الاعتماد قوله وما يحصل بزيادة الضرب [illegible]
نقل من الشرح ان الكشاف ذكرها في التعليق [illegible] فالعبارة [illegible] موجد تبين واما الجوهري فقد ذكرها في باب النون مع الهمزة
الجهة ان زيادة الضرب [illegible] بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان الضرب لا ينفع [illegible] بل بابر فيها قوله
انك من يحصل براس الابرة فيه منع ذكرنا [illegible] بحث اللذة والالم [illegible] ان زيادة الضرب [illegible]
الوجع الحاصل بها من الوجع الحاصل بدخول جرم الابرة ممنوع قوله المذكور في الكتاب [illegible] اثر النوع الذي يعرفه
في الابحار فان فيه فروعا اخر قوله هل يمكن احداث الالم لكن ان يقال [illegible] الواقع فيما [illegible] وقوع الالم من سبب
مقارنة للوجع فهل يجوز خلاف [illegible] بان يحدث الالم بلا وجع ام لا فمن قال بان [illegible] افعال الله تعالى يدل على التولد وبانه
لا يجوز وقوع المتولد مباشرا ام يجوز [illegible] فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه [illegible] في الكتاب لكن لا يكون عندنا
النوع [illegible] بناء على وجود النوع الثاني كما لا يخفى قوله لعله انه لا ينفعهم فيه دلالة على ان المعتزلة [illegible] اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه
اذ اعلم انه لا ينفعهم قوله لا ينبغي امتناع الايمان والالطاف حينئذ لا تستند اليه تعالى عندهم وقد بينا [illegible] في ذلك بان ما ذكر يصلح
سببا للامتناع [illegible] باعتبار ان مبدا الوجع والمنع صفة في قلوبهم مانعة فتامل قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق القدرة
هذا [illegible] مما نقل عنه الملخص من انه [illegible] في وقوع فعل العبد او الكلام اختيارا بتقديره وموافق لما هناك فقد عرفت [illegible]
قوله حملوا الهداية على معنا ما يقتضي فحمل عليه هذا ايضا قوله والمعتزلة اولوها بتيسير الا ان الهداية حقيقة في خلق الاهتداء باتفاق من
الفريقين وتفسيرها بالدلالة تاويل فالبحث عنها بانها جارية على حقيقتها او مؤولة بحث كلامي وهذا يخالف ما ذكره في حاشية
شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
والجواب ان المقصود ههنا بيان حقيقة الشرعية [illegible] في اغلب الالسن لان الشارع [illegible] والمذكور في حواشي المطالع معناه اللغوي
او العرفي فلا مخالفة ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد يتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد يتعدى بواسطة حرف وقد يفرق
بينهما بان معنى الاول الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه ومعنى الثاني الدلالة على ما يوصل فيسند الى القرآن
تارة نحو قوله تعالى يهدي للتي هي اقوم والى النبي [illegible] اخرى نحو انك لتهدي الى صراط مستقيم فالمراد بالهداية في قوله ههنا [illegible]
الهداية هو المتعدي بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية في قول مصنفه [illegible] الهداية
عليه لكثرة الاستعمال [illegible] الاية الكريمة اعني واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان كان
لا يخلو عن تكلف الا ان [illegible] توجيه الكلام [illegible] في الاسلام قوله فلا يتصور طلبها فان قلت
انشاء ما ذكر انما هو لطلب التثبت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبت على الدعوة وهو ظاهر قوله ولا يستقدمون معطوف
على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا يتصور الاستقدام لشيء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط هذا هو المشهور
وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم [illegible] على [illegible]

ولا يبقى وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين بان المراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا يعارض قسمة الاجل الى الثابت
والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل [illegible] فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل
لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله [illegible]
وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية [illegible] اكثر من ان يحصى [illegible] فلعل المراد بها اجل الدنيا واجل
الآخرة قوله كما قالوا [illegible] جواب لولا [illegible] قبلها فانه [illegible] من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها
قوله وبيان ذلك ان المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت في تلك الصورة الى الله تعالى بل فرقوا بان نسبوا موت بعض
النفير بقتلهم في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح في المعجزات ونسبوا موت جماعة قبلها في [illegible] الى الله سبحانه لعدم
المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه تعالى وفيه نظر لان هذا
شرح [illegible] المشروح فان المفهوم من قول المصنف وذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل
ومن سياق كلامه ان هذا القول انهم [illegible] بان النسبة في تلك الصورة [illegible] الى القاتل [illegible] صورة موت جماعة
الغفيرة في ساعة واقع بالاجل وفي صورة موت الجم الغفير لا بالاجل ثم هذا الفرق [illegible] لانه عند [illegible] اذ لا يلزم القدح
في المعجزات على تقدير انتفائه لانه ما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل او لا بالاجل
يلزم القدح [illegible] بكون الموت في احد الصورتين بالاجل وفي الاخرى لا به اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم
الغفير في ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم الالزام وانت خبير بان لخارق موت
الجماعة الكثيرة في ساعة بلا معارضة [illegible] فلا يلزم القدح في المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه تعالى او الى القاتل [illegible]
قيل انه بالاجل او لا به على ان انتفاء المعارضة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتامل قوله لان مثله يقع في الوباء وذكر في تاريخ
الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من ادرك قال كان ثلاثة ايام
مات في كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر
يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامراة فقال ما فعلت الوجوه فقيل تحت التراب [illegible] الامير قوله ليس ما ذكره
تحديدا للرزق [illegible] فاندفع ايراد الاول اطلاق لفظ كل في التعريف مع انه للاحاطة الافراد والتعريف للماهية الثاني خروج رزق البهائم
عنه الثالث خروج المشروب [illegible] قوله بل هو نفي فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف
وذكر الاكل [illegible] لكن [illegible] سواء الحمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم
ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المص موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان
مطلقا على التغليب لانه قابل للرزق محضوصا بالانسان قوله وهو خلاف الاجماع ابطل اللازم بكونه خلاف الاجماع
لا بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكره في تفسير القاضي وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بان الله تعالى قد ساق
اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يفرض ان الله لم يسق اليه شيئا من المباح لكن
النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوي والجواب بان معنى الاية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله

زن قياما على تقدير تسليم كون المنع هذا مشترك المدفع فان من الكلام طول بلا ملم تتصف بالمرزوقية عند الخصم المحصل
بل مرزوق باطلاق قوله الخامس في الاسعار الظاهر ان هذا بحث منسوب للاطلاع اولا نزاع في ان تقليل الاجناس وتكثير
الرغبات من الله تعالى ولا في ان تهيئ البيع والثمن من العبد وانما النزاع في اطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث توهم انه قوله
لا يجب اضافته بغير الملك اي اضافته بالزوجات والاولاد من حيث انها زوجات واولاد لا اضافة تملك قوله عند من اشتهاه في
معرفة المبعوث كما ذكرنا في بحث الارادة قوله كارث للعاصي والكفر قال في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع
من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يقبح على هذا انفس قوية من عبادة وانت خبير بان الظاهر انه لا يقبح على خلاف رضاه
ايضا مع ان اهل السنة جوزوه في حق الباري تعالى فاطلقوا فقياس الغائب على الشاهد فيما ذكرها لا وجه له كيف وحيث الله في
وحكم كل لا نهاية له فكيف يقاس في السفه والاحاطة على حد عبادة الذي هو بمنزلة النقطة منه نعم ما ادعى الله انه لا
يتخلف عنها واما ما اراده ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له في عدم جواز تخلفه بحث قوله وخالق الشر بلا اكراه
مريد له فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن نفي الاكراه بعد ثبوت القدرة
يؤول هذا الدليل الى الدليل الثاني وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفي الاكراه
بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا بلاحظ هيهنا ان تخصيص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه
فان مثبت الارادة فيه هو هذا قوله مرجحا في فعل المريد لا في فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة له
لا يحتاج الى الارادة تعالى للتخصيص فيها قوله وفيه بحث لان عدم ايجاد الكافر فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه كلام المصنف
في كل احد الطرفين فيه على الاحد الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل ظاهرا وعدم تصور الصفة
المخصصة المرجحة في الطرف الممتنع ظاهر بخلاف في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم تبع للوقوع والوقوع اثر الارادة
القديمة فليتامل قوله في موقف تعظيم الصنع واعلاء شانه تعالى لا يخفى ان هذا الكلام كلام خطابي اذ ايجاد الاجرام العظام
من السموات والارضين وما بينها من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير لوازم الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة
امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان قوله وذلك لانه يتخلص فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء
مردود وعند المتاخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردودية باعتبار عدم كليته لا ينافي الاستدلال بنفي الايجاب
الجزئية قلت هذا حق بانفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم حيث رد قول الرازي
فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشتبه هذا هناك ايضا قوله هل يطيعه ام لا فيه اتيان المعادل بهل والذي
يأبونه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما في قوله تعالى هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل
على مذهب ابن مالك وان كان مردودا لكن ضعفا في حواشي المطول قوله فلانه اذا امر العبد فيه بحث لانه اذا لم
يكن طالبا للفعل حقيقة لم يكن الصيغة امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذلك الترك بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع
على سريرة الحال اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقة اذ
المعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فغير مسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يواخذ بترك الامتثال قلنا لا يكون

ان يكون المواخذة لترك الامتثال بما امر به ظاهرا اولا ليس له اطلاع على الحقيقة فتامل قوله اجيب بان مراده فيه انه كلام على السند
مع ان العاقل اذا علم حصول الشيء بدون الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب قوله ولا يقال يمتنع الاربعة فيه ان هذا امر مخفي ولهذا
لا يقال يمتنع النهي يمتنع الطلب قوله فهذا الواجب جواز الرضا بالقضاء لا المقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بالصفة من صفات
الصانع بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث انه بل من حيث هو مقتضي
ليس بكفر او على ما في شرح الكشاف من ان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر
مع الاستقباح وقصد الازدياد عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم
واجيب بان رجع التعليل يجعل الصنع بل بصفته ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضا بما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق
مقتضي لا من حيث ذاته ولا من سائر حيثيات وما قال ان الرضا الاول هو الاصل والثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق
بين هذه الصفة وبين سائر ما في وجوب الرضا فما التخصيص قلنا هذه الصفة تقتضي لخلق الشرور والالام من الكفار فهي مظنة
ان يعترض فيها العباد ويتشكوا منها فدفع هذا الوهم فقالوا يجب الرضا بالقضاء قوله الرضا ترك الاعتراض اعترض عليه
بان الرضا صفة القلب ولذا يقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه كان تعريضا بعدم الرضا وترك الاعتراض وان علم لانه فعل
فان اريد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة الرضا لها فان الرضا بالالم غير مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل
امر بترك الاعتراض اللسان عليه فالاولى ان يجاب بان الرضا الارادة خاصة وهي الارادة على الحسن وترك الاعتراض في نوع الحسن
لا يستلزم نفي العام ولكن نقول المراد ان الرضا هو ترك الاعتراض انسانا وهو الانكار والاستقباح والموافقة وليل هذا الاعتراض
عليه تامل قوله لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الايات انما تتم اذا قدر مفعول المشية الآية الاولى الاجتماع وفي الثانية
الاهتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة الوية وهي ان المشية في الشرط بعد الجزاء
عليه لان جمعهم على الهدى غير هم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكذا لا
تنفيهما وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال الله تعالى والجمع والهداية المذكوران
من تلك الافعال فلو تعلق بها ارادته تعالى لوقعا فليس في انتفائهما مشيئتهما مزاحمة لاصل الاعتزال فتامل قوله ان يقبله اي
امر بالنهي اذا ورد هذا الآية فيه سهو او لبس نظم الاية على ما ذكره بل هو في سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان
يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن العظيم قوله بان المعنى اذا اردنا تكوينه قيل هذا التقييد باعتبار
ان تبنه التفسير وقد ذكر انه بانه خلاف الظاهر فيه ارتكبه هيهنا اجيب بانه لولا انه خطاب التكوين عليه قوله الوجود ان
خير محض لا شر فيه اصلا الشر بالذات عدم شيء من حيث هو غير مؤثر اعني فقدانه كمال الشيء واذا اطلق على امر وجودي
مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار [illegible] وصولها الى كمالها فذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا متفق
عندهم وان لم يتم عليه البرهان كما ذكره البيان في حواشي التجريد وبهذا يظهر ان العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها
حاصلة لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات منتظرة عندهم مفقودة لها كما علم من قولهم
في سبب حركاتها والنسام لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا ان يراد بالشر هيهنا معنى آخر ثم ان ظاهر تقريره في

عالم الموجودات لا في العالم الاخر ولذا اجاب الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل
وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان
بان الجهل المركب نادر وبالقياس الى البسيط وقد انقسم البسيط الى الطرف والافضل يعني الكمال في العلم فلا جرم يكون بالغلبة لا اهل النجاة
وكذا الحال في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمي فما
كان هو العام الكثير يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام في الموجب الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس شريرا
بالاضافة اليه لانه ليس سببا له وطغيان ما ذكر في هذا المحل من الاشارات فارات اولا يلايم اصول اهل السنة قوله وما كان
لنا بان نقول فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتاتي الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين
والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لا بد من القول بالاختيار
فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات او شرورا فلا يتجه ان يقال لم فعل
هذا وامانو قفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم نقل بذلك لكان الكل حسنا وصوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا
يتاتي ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا للخير واجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون
بالاصلين اما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى
كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فلما مر في بحث القدرة من قولهم
بالاختيار فيمكن ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر وانه نقص ويحتاج الى الجواب المذكور هنا
وانت قد عرفت في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والسؤال الوارد قوله هو ارادته
الازلية فيه القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان تطبيقه على ما تقتضيه الحكمة وارادته
لها من معاني الفعل ولذا اوجب الرضا بالقضاء والقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك
لغة او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل قوله وقدره ايجاده قيل لم يعتبر الايجاد في وضعه اللغوي
والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سبق في القضاء فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل موجود
بحده الذي يوجد به قوله واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن هذا الخ قال شارح الكتاب الحكمة قال الحكيم المحقق في شرح
الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في التحكمات اما القضاء فهو علمه تعالى بالموجودات
على احسن النظام والترتيب وما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة عليها والفرق بينها
وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود
الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اولا وجود لها الا في الازل ولكن
باعتبارين واما الصور والاعراض الطبيعية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة قوله
والمعتزلة ينكرون اه انكارهم القدر ظاهر لاسناده خلق افعال العباد اليهم وعدم انكارهم القضاء فيما مال الاثم لم يقولوا

بان الله تعالى لا فاعلهم بالذات بل قالوا الله تعالى يريد ان يفعلوا باختيارهم ورغباتهم واما انهم انكروا الارادة في فعل الشيء الحسن
قوله اي يحرم او تنزيه المنهي عنه اي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحلال اقرب بمعنى ان تاركه يثاب ادنى ثواب ولا يعاقب
فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد واما عندهما فانه الى الحرام اقرب الى الحرام وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله
لا يدخل النار فيعاقب لكن يستحق محذورا آخر كان تحريم الشفاعة لرفع درجته او لعدم دخول النار لكن حرمانا موقتا قوله ما لم ينه عنه
شرعا ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي قوله يقال لمعان ثلثة الاول ذكر الشيخ
في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومخالفته الثاني ما امر الشارع بالثناء
على فاعله او بالذم الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه
عن الغرض والظاهر ان المراد للمذكور اخفاء في لاحقيقي اذ المعنى الاول المذكور هنا غير المعاني الثلثة المذكورة في ذلك الشرح اما كونه
للاول فظاهر واما للاخرين فلان ملائمة الغرض ومخالفته ان فعل الافعال بخلاف ما ذكر هنا فان ثلث الذي ذكره في الثلثة هناك حسن الافعال
وقبحها لا مطلقا قلت لا شك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هذا اعني المعنى الاول المذكور هنا كذلك
لا فتراقهما في الفعل الذي يلايم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كشرب الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة الضارة فيجب
ان يتعلق الحكم بالحقيقي فتامل قوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد بالغرض
غرض الفاعل الذي منه ومن غرض الغير والامر يحتمل حمل الشيخ ما ذكره في مراده من قوله هنا فان قتل زيد ان قتل زيدا ان
عند العداوة يكون حسنا بمعنى موافقة لغرض الفاعل الذي هو الاعداء او لو صدر من اولياءه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي
هنا الاولياء لكن يلزم على هذا ان الايوصف القتل الصادر عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء والايوصف الفعل الصادر
عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل صاحب هذا التوجيه يلتزمونه قوله ما يتعلق به المدح الا يخفى ان هذا
يخالف التوجيه الذي هو المختار عند الاكثرين كما سبق ولذلك والجواب بخلاف هذا قوله الشيخ يتعلق المدح والذم اي الكلام
في المعنى الثالث به يتضح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في افعال الباري عز اسمه فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل
تنزيه الباري سبحانه عن القبائح لا بمعنى استحقاق الذم لا استحقاق العقاب قوله فهو عندنا الشرعي ذهب بعض اهل
السنة الى الحسن والقبح العقليين في افعال العباد دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بان وجوب تصديق النبي عليه السلام
ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا
عقلا ورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع العالم
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنطق الشارع قوله سواسية قال الاخفش سواسية اي اشباه
فان سواء فعال وسية يجوز ان يكون فعة او فلة الا ان فعة اقيس لان اكثر ما يلقون موضع اللام واصلها سوية انقلبت
الواو ياء لكسرة ما قبلها قوله بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن
والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه قوله وذهب من بعدهم لا يخفى ان المفهوم من كلامه ان الاوائل
من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن او القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم اياها بل ان المتبعين من بعدهم من

فالمعنى انه ظاهر فاد والظاهر انه منقول والشارح في اظهار عدم ارتضائه لكلام المحشي قوله انتفاء الصفة التي هي اي بعد الفاعلية
للانتفاء فيهما لمجرح فعل العاجز والملجأ قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ اعترض عليه بانه يصدق على بعض
افعالهما انه ليس بحيث يتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن ليلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما
ان يفعلا قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازاني في شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر تخصيص ما فعلا وهو فعلهما المعصوم منه
ولا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر بما هو الفاعل في المشتق لكنه لم يذكر موصوفها والتقدير بما نريد
قوله ان يفعله ما ليس لفاعله التمكن منه ان يفعله ثم لو اعتبر نوعا فعلا لوجب شمول لطرده وعدم تغير الموصوف المذكور والشارح فيه
وهو مناط ما ذكر في التلويح قوله صادرا بلا سبب اشارة الى انه المراد بالاتفاقي ههنا وان كان معناه في المنطق ما يتوقف ما يرجح
تام لا نعلمه بعينه قوله وليس وهو يحتج قد مر منا انه انما يلزم اليسر اذا كان صادرا عن العبد باختيار واما اذا صدر عنه لا به فلا واعلم ان بعض
الاعتراضات التي اوردناها في المقصد الاول من هذا المرصد يتوجه على ما ذكره في هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب
قوله لان الفعل انما يكون مرا او صادرا بلا سبب بلا نفسه وتحصيل وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز
ان يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا منافاة بين الترجيحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار
المتعلق به في الوقت الذي صاحبه الوجود لا بد كان نسبته الى الوقتين على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الاوقات وهو ظاهر قوله
والاظهر ان يقال لكان الاظهر ان يجعل اللازم لزوم نفي الشرعيين وتكليف ما لا يطاق فقد واستقلالا لان يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا
عليه كما هو الظاهر من كلام المحشي وان كان الشارح من كلام الشارح انه جعل لغيره قوله اما انتفاؤهما في حقه كونه مختصا بالنظر الى لزوم نفي
قدرته الدينية والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حقه باعتبار لزوم السفسطة قوله هو الاولى وقوله فيه نظر لان الكلام على تقدير تسليم صدور
الفعل الى الاولى كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره ايضا في الاولى والقدرة ليس بمرجح فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر
قوله المتعلقان بالفعل في وقت مخصوص الظاهر اي مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل ولا وجه للقول بان المرجح قديم لان
التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح حادثا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا
يزال ولا حاجة الى تعلق اخر حادث قوله لما اختيار الوجوب فيبطل الوجه ان يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب
فيقال الا شائبة له فاذا لزم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا مرجح ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار
الوجوب على ما مر مرارا من ان الرجحان لو وقع لا بلغ فيه بل لا بد فيه من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الا
البقي كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب فردة محض الارادة وان وجب تعلق الموجب للفعل على ان المراد لزوم
شائبة الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه او اوجه البيان قوله فلا احتياج الا مرجحا او المحوج الى المؤثر عنده انما الحدوث
فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى العلة اصلا فيبطل بالفرق بين كيف ويلزم وجوب الفعل بلا حاجة الى الغير المتعلق بالوجود
وان اراد عدم احتياج ما يرجح وجوده عن العدم فلا يلائم التعليل فتامل قوله وانما ينهض حجة على غير الطالبي فان قلت ليعلم
بديهة ان المنقسم هو الذات او لازمها لكن بشرط [illegible] الاعتبارات فلا ينهض ما ذكر حجة على غير الطالبي في الفعل قلت ما ذكره
يدل على مذهب الطالبي وقد يثبت بالنقل الصحيح اتفاقا وهذا ابهام قوله فاذا الكذب الا قبل الكذب في الصورة المذكورة باقي على

197

قبحه لكن ترك الى الشيء ان القبح منه فيلزم ترك الاقبح اي القبيح فلو اجيب عنه بالاوفى الا الكذب واجب بان الكذب ما نعين طريقا
للاتيان الواجب كان حسنا البتة ورد بان هنا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من حيث كونه طريقا الى الاتيان وهذا الاتيان فيه تحصيل اجتماع
الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الطالبي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يجامع القبح اصلا واجتماع الحسن
والكذب باعتبار الجهتين انما ينافي على مذهب الطالبي كما سيأتي البيان الاشارة قوله واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الذي قبل المدعى
ان الصدق يقتضي الا ما هذا ودفع المعصوم لكن لا نم قبحه فان الصدق القبيح حسن عندنا وانا لم يدرك حسنه بالضرورة قلت الشيخ في انه يجوز
العقل في هذا المقام اقوى بكثير من الشبهة التي يجدها في الكذب فيما لا مفر فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة
الاولى بالقبح قوله وهو باطل فيتعين الاول نقل عنه ان هذا انما كان اتم وبه يلتبس بخلاف بل الاولى ان يقال اذا جاء النبي
فكذبه حسن والا فتركه وهو باطل فيتعين الاول وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه
هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح في شيء او تخلف القبيح عما لا يجوز تخلفه عنه فتامل قوله لا نم ان يستلزم القبيح قبح الا ان يسلم
انه قبيح مطلق شبه لا يجامع الحسن في الجملة فلا نسلم في هذه الكيفية قوله فيتعدد الحسن والقبيح قوله فيكون مثلا الكلام اذا قال مثلا الا
ترك الكذب فيحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين ولهذا اندفع ما قيل من ان قوله
والكلام الواحد لا يلائم السابق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبيح لا الكلام الصادق قوله واما لانه لزم ما القبيح فان قلت
يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا فقد بطلان اللازم عندهم فان ترك القبيح اذا كان يستلزم القبيح آخر يكون قبيحا قوله
على بطلان مذهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لا بطال قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فكذبه لما هو عليه الكذب
قبيح لذاته قوله والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المحشي كما نقل عن شرط وجودي كما تقرر في
كلامه في مبحث العلة والمعلول قوله فلا وجود له لترتبها الظاهر من كلام المحشي ان ضمير له راجع الى القبح والمعنى وان قلتم بالمجموع
فلا تحقق للقبيح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم تخلف ظاهرا وانه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به اذ الاتصاف
بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية واذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره
قوله واما الآمدي فانه قال قبل الى ما عدل المحشي عن هذا الى تقرير ان ما [illegible] انكار كون كذب المجموع سببا للقبح بناء على ان القبح
صفة ثبوتية لا انكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى قوله قلنا هو من صفاته النفسية هذا الجواب عمن يقول قبح الاشياء لذواتها
ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي قوله فلا يتعدد من صفة تعالى انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون كل حرف خبرا فظاهر ان
هذا الجواب مبني على تقرير المحشي ايضا الا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدي قوله بشرط انضمام الآخر اليه فان قلت عند ما وجد
الاول لا انضمام وعند ما وجد الآخر لا اول ليتقبح قلنا المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يتقوم
بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل هو قبحات الاجزاء فلما وجد للموصوف على التعاقب وجد الصفة كذلك قوله وايضا لا نم امتناع
وايضا ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي و
بعضها عدمي كالا امكان صادق على الواجب والممتنع وايضا لا نم امكان نفس ذات الفعل بالكنه واما النقل بالوجه فلا يجدي
فان قلت لم لا ينقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام الوصف بالمعنى قلت لان الحسن والقبح اذا [illegible]

او لصفة من صفاته بل بالشيء لا يكون ان موضوعي حقيقيين قائمين به بل يكون بان يجوز اعتبار الشيء فلا يلزم قيام الوصف بالموصوف بخلاف ما اذا
كان لذاته او لصفة فانهما لا بد ان يكونا موضوعين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر او لا فيلزم قيام الوصف بالموصوف كذا في شرح
العقائد وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الاصول ان نظر الشرع عند التحقيق قديم لا حادث ويتعلق بالفعل لا لصفة في الفعل فيه
قوله نظر من جهة التبع فيه بحث لجواز ان يكون التبع من الصفات النفسية فلا يجيل في حيز ان يقال ان علمه حاصل قبله على انه لا يرد على الحيالية الا
قيام الاعتبارية بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال التبع حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعني التبع
بالمعدوم او تقدم النسبي على المنسوب قوله فيتجه عند التعبير بها بالصفات الثبوتية الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى
ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيجوز ان يكون عندهم وجود التبع في الخارج بناء على انه نقيض اللاقبح المعدوم فيه
وكذا وجود علته وفي الاتي اه لقولهم على ان القدماء قوله اه الناس طراه النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا الحكم قوله
ومن لا يتدين بدين اصلا اه من لا يتدين بها يتبع قتل الانبياء ابطال الى ان يقول لو وجد نبي لتبع فقد قوله ايهام يتبع منه الكذب الا
انا قد نظر بعدم الاشتغال ايجاز لان مبنى بطلان الشريعة عدم الاشتغال حتى لو حصل قبل الوقوع والمصلحة لتم الالزام ايضا ولان لحسن
بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا قوله لانه قد يكون في نفسه تيقة تام الطلب والسؤال مبناه على ان التصديق بالنبوة اخبار حاصل
وقد مر ما فيه وايجار به بالكذب في السؤال الكذب النفع فالجواب يستفاد من قوله ولدلالة المعجزة على صدقه قوله ولدلالة المعجزة اه جواب
في التحقيق جواب آخر فتامل قوله وما ينتهي اليها اي من الثواب والعقاب قوله في فعل فعل الظاهر ان فعل الثاني تاكيد للاول و
يحتمل حذف المضاف او العاطف اي دون فعل او فعل قوله واما على سبيل الاجمال حاصله انه لو لاحظ خصوصيات الافعال
لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تفضيله واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم
فيها به وهذا هو منع الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل او
قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف في حكمه ويدرك جهة وجوب واحد منها اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا الحاكم بان كل مؤمن
في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين فيهما وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر
او الاباحة فتامل قوله من لا يتصرف اي لا ينتقص من نقد السرداب اي ذهب ما ذكرنا قوله بوجه آخر تقريره ان يكون افعال العبد
متعلقة بالاغراض قوله اي هناك حظر او اباحة لكننا لا نعلمه فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من ان تفسير التوقف بعدم العلم
بان فيه حكم الله ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه قوله على ان الله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل الكفر والظلم
والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا
لانه لا حكم عليه اذ لا حاكم فوقه والاجماع على خلافه قلنا فعله ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء
عند الله واما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر قوله او وجبا عليه تعالى فسر الوجوب العقلي باستحقاق تاركه
الذم عند العقل وما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني
بان له تعالى في كل ترك مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك وهو مناف للاختيار فتامل قوله وان شئت
بلا خلاف لكن ان نقول انه شبهة لكن لا يجوز ان يحصل به غرض ومثوبة كما قال ابو هاشم واتباعه في الالم قوله تمنى بالمنع اي تقبيل

194

يقال الحجر عليه بالسوء اي اقبل به عليه والمعنى انها تنقطع بالقبال وتوجه تام فهو ابلغ من الطلع قوله والثالث لا ثواب ولا
عقاب وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب
عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف في حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها
دار الثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب قوله يا رب لو عمر نبي الى هذه للتمني وهي
عند بعض النحاة قسم برأسها لا تحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما في ما نحن فيه وقيل هي لو الشرطية
اشربت معنى التمني وقيل هي لو المصدرية اغنت عن فعل التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول اللائق
بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما عرفت قيل لو قال للجبائي النظير لا حراق البيعين
بلا الواجب اصراف ما يتمكن به العبد من الطاعة تسليم عن الالزام قوله فان كان الايلام من الله تعالى يدخل فيه هذا الكلام فعله
غير المكلف كالسبع والصبي بتوبته فيه وفيه بحث لانه يخالف قوله في ان الله تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الا ان يفرق بين
المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون
بايفاء العوض من عنده تعالى قوله وان لم يكن له حسنات اي انهم لا يجوزون ان يؤخذ من سيئات المجني عليه ويحمل على الجاني في
على ما ورد في الاحاديث فتعلم نظرا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يؤاخذ احد بذنب غيره لكن نقول
هذا وزر ايلامه المظلوم قوله فيه اعتراض على اوله لانا نوفق على ما يجي من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون
زائدا قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخلو عن التعظيم
عن الثواب ومن هنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم
ولا يحصل التعظيم الا بان يعلم بانه ثواب له كذا في التجريد وشرحه قوله ويتفرع عليه انه لا يجوز ان يعوض الم الانقطاع في الآخرة
اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الي يقال الاول جواز كون كله في الدنيا فالحاصل عوض الم
الانقطاع في الآخرة يثبت مدعاهم قوله ورد بجواز انه لا والقضاء عوض تام قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في
في غيره كما صرح به في التجريد قوله وهو اصل الاختلاف الاول فلا وجه لتعذيه عليه قوله في الكلام فيه مناه او فات الاخرة التي
المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المتفق على المستحق ولو
في اوله او فات الاخرة قبيح عندهم فتامل قوله يلائم بانقطاع التحقيق فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا نسلم
قلته وليس العوض غير واجب عند هذه الطائفة بل ينقطع بعد قبحه وهو انه لا محذور في الالم بانقطاع التخفيف او على تقدير
تسليم لزوم الشيء على الوجه المذكور يمتنع استحالته في الدار الآخرة لان ما لها ولم العوض ولا محذور فيها والظاهر من السياق
ان منعهم يجب التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض اعني التخفيف وعقاب الفسق فيلزم
قوله نحن ملك الحكمة لان الايلام بالعوض جائز فمن يسقط الالم عبث والاخرون قالوا اذا سقط الالم يكون العوض غير مشوب لمه
فيكون اللذ قوله تزجره عن القبيح فان قلت الزجر عند ما كان الالم في مقابلة سيئة والايجاب العوض كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في
الزجر ترتب الالم على السيئة ترتبا ظاهرا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا ثم انه يكفي في الزجر وجوب كون الالم في مقابلة السيئة

ثم يرد ان المعرض اذا كان بحيث يرضى لها عاقل تحمله ذلك الالم لاجله لم يقبل الالم جاز الالم الالان يقال نفرض بالالم لعدم الفعود
بالعوض قوله وذهب عباد والضمري يا الى انه يشترط الالم والثاني من حق على الالم وصحح بعضهم بحكمه على ان الضميري منسوب
الى الضمير بضمير منه وهو قرية من قرى ان ثم في الذوب قوله فعليه بالتامل في مطابقة على الكتاب يعني انه غير مطابق لما ان
الظاهر من كلام الآمدي باتفاق للمانعين على جواز الايلام لمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جواز الاشراط التعويض والعبا
الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المص هو الاختلاف في كل من الوجهين الا ان يجعل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على
جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر قوله ولا يتبع منه شئ ومن هذا التحقيق يظهر الفاصل قوله لا معقب لحكمه اي لا راد فهو حقيقة
الذي يعقب الشئ بالابطال قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل لا اعتراض على الاسناد المعنى بان عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة ان
القدرة مع الفعل لم يبق في امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك اقتضاء بتاته دخل ولزم ان يكون لكل مكلف به
مما لا يطاق سواء علم الله سبحانه وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالقدرة والقدرة معه ولا قائل به لان
مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق به
القدرة الحادثة لا انه لا يتعلق به في زمان من الازمان اي فلو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل
والفعل ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب الخبر كذبا
فتأمل قوله ولعل بناء يقول يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المص عليه من ان المراد بما قالوه ايمان
ابي لهب انه مكلف بان يؤمن بجميع ما جاء به النبي عم ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتنافيين واما اذا حمل
على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصحيح قول المص انه ليس
لمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده قوله ليست معللة بالاغراض فان قلت تتفق الفريقان على ترتب
المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع في انما يسماه بالغرض ام لا لانزاع في التسمية فلم يحسن التعصب لاطلاق قلنا الغرض هو العلة
الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري سبحانه وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامي
لا لغوي قوله جهابذة الحكماء جمع جهبذ وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض قبل ان يقال
ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته اذ لا يلزم ان يكون كاملا بالذات ويحصل له بسبب
كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المص هذا المنع اعتمادا على ما مر في
جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته في يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض
المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الذي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية والغرض
كمال يمتنع الكون بحيث او شكورا مثلا قوله لما مر من العلم الضروري رد جميع الفروق بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير قوله كيف
بدعي وجوب تعليل افعاله الاخفى ان قول الفقهاء لكن افعاله تابعة لها ان كان عاما لجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود
اهل النار ردا عليهم ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تبين صرف قوله كيف الى رد قول المعتزلة ولذا خصصه الشارح
بنفي الوجوب قوله ولا ينتفع لهم ولا بغيرهم يمكن ان يقال ترتيب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الانسان الايمان

195

والايضا المؤمنون ينتفعون بخلود اعدائهم في النار لحصول التشفي الصدورهم قوله مدخلية وجوده الجنة اذ لو جاز
حصوله بدون الفعل لكان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلده فعل سفره فذهب الى بلدة
بعيدة فيبيعها بتلك القيمة كان سفره عبثا قوله كما بيناه في السلف فيه ان ما سبق في الاشياء والموجودات الخارجية الى في ابتداء فلم لا
يجوز ان لا يكون الغرض فيها عبثا ان يوقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة لكنه في وجود الغرض على وكل
اللزوم قوله وايضا اذا علت افعاله الاخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نقل المص على ان المذكور وجهان
ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالغواض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو
الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان
وقد اثر الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المص لنا وجهان قوله والا تسلسلت الاغراض
الى ما لا نهاية له فيه انه لم لا يجوز ان يفعل شيئا في اليوم لفعل آخر في الغد ويفعله في الغد لفعل ثالث بعد الغد لا الى آخره وتدعيمه
مستحيل كما في نعيم الجنان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشئ وجود ما هو لاجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب
كون الغرض فعلا آخر حادثا مقارنا للمعلل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون امرا متجددا فتامل قوله بل تكفيه الشهادة
الاعتبار بهذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشئ غاية لشئ الا ان يكون وجوده الذهني
علة لوجوده الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشئ معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا يتصور بينهما
الا قال وبالذات قوله لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاول ويكون القصد الى الفعل
لاجل تحصيله وافعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصودة بالقصد الاول لاستغنائه بالذات قوله بدون استحقاق
سابق قبيح قالوا وللاعمال تاثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظايره وانت خبير بان الاستحقاق
بمعنى ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما فحيث ... نعم تاركه كما زعمه
ممنوع ولا دليل في الكتاب عليه قوله ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل
بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم تفته طرفة عين الا ما وعد الله
سبحانه من الثواب لنفسه وجوده الابدي ان الاجراء والامر الذي قال بان يزيل بوة وافعة في الطريق فيعطيه من العطاء
كثيرا من المال واجله غاية الاجلال فنزل له ذلك فقام بين يديه معظما ومكرما اياه وامر فوق تقبيل انامله يقم عن العقل
ايضا قوله كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلوة افضل
منها وسيذكر تمام الكلام فيه في السمعيات في توضيح قوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة لطريف فيل التلفظ بكلمة
الشهادة اشق على النفس الكافرة من الصلوة ولهذا يرون في تركه بين اعناقهم ولذا تراهم يبذلون النفس دون كلمة
الشهادة ثم يتلفظ بعد الاسلام اسهل لكن المعتبر التي ابتداء وانت خبير بان في الصلوة ايضا بل في كل عمل مشقة به
الكافر من حيث انه متلقى من النبي عم وتركه بين اعتقاده على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر قوله معارض بما فيه من تعرض الكافر
فيرجى بعد بان التعرض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الحكمة للتكليف ولا يبطل حسنه بتمرد الكافر

والناس تسعة وتسعين اسما قوله فيظل ما ذكر [illegible] من نوع التعليل فان في شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة
بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما
من افعاله تعالى من غرض فمحل بحث قوله وايضا التسمية فعل الواضع لانها تخصيص الاسم بمعنى و [illegible] بان ذكر الشيء باسمه
فيكون فعل المتكلم قوله ولم يلتفت اليه المحقق لانه لا يتم بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له قوله
انما ابقى تلك النسبة بغيره ما فيه بحث ظاهر لان ما في كلام [illegible] ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من اقسام الموجود
وان النسبة ليست منها عند اهل السنة فليست هي ولا ما تشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي قوله وكذا الحال في الذات الماخوذة
مع تلك الصفة الظاهر ان المراد بالذات ذات الواجب فيكون مفهوم العلم ذات العلم لا ذات الواجب مع العلم الا ان يراد
الذات المطلقة او يقال فيه غلبة قوله فذهب ابن فورك اي توضيح المقام ان ابن فورك ومن تبعه اطلقوا الاسم على المدلول
المطابقي بلفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظاهر وان ارادوا به
ما يطلق عليه الاسم اعني الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات اذ مرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا
هو الاتحاد والمغايرة لكلام البعض الذين خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى الثاني واخذوا المدلول اعم من المطابقي واعتبروا
في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعموا ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما مر في الامور العامة من ان
صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها والشيخ الاشعري فقد
اراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلم عين الذات التي هي المسمى وفي نحو الخالق
والرازق غيره وفي العالم والقادر لا غيره ولا عينه فلا حاجة الى ما ذكره شارح المقاصد بتوجيه كلام البعض المخالف لابن فورك
بحمله على ان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ الجماعة به قوله كالموجود مبني على ان الوجود عين الذات
قوله هو التسمية وانه غير المسمى لا يخفى ان جعل الاسم بمعنى التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم
لفظيا قوله بالمعنى المذكور اي القول الدال قوله اي مسماه لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا بالاسم وقد يمنع ذلك
بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص كذلك يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب
وقيل الاسم في الايتين مقحم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما قوله فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه لكن لا باعتبار خصوصيته
لان الوضع للكلي لا للجزئي بل باعتبار انه اسم كما حقق في المطول والمغايرة بالكلية والجزئية لا تقتضي الغيرية في هذا البحث حيث
تتضمن معنى زائدا كالخالق والعالم قوله اذ يجوز ان يتحقق ولا انا لم نجد يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعري
لانه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا نجد امكان [illegible] المتغير لبقائه وقدم الاسم قوله اي بنوع فلا يطلق فيجب الا
الاذن فيه فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرها مما نقل الجواب
في شرح المقاصد بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخل

مطلب اسماء الله تعالى

كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف بالاسم الاعظم وباقي اسم كان من اسماء الله المفرد ... على تحصيل المناسبة مع مسماه
والتخلق باخلاقه وتجرد ذكر الاسم الاعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لا ينفع ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة ... انتفاء قوله
واما في الحديث اه اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل وقيل لا لانه ... من باب الاعتقاد ثم الظاهر
ان الاطلاق ولو على وجه الاخبار يكفي في الاذن ما لم يكن في السوق امر اخرجه والا يلزم ان لا يكون كثير من الاسماء ماذونة فلا عبرة بما في
شرح المشارق من انه لا يلزم من قول عائشة رضي الله عنها ان الله رفيق يحب الرفق صحة ان يقال يا رفيق لانه ذكر على وجه الاخبار صح

على نوع تعظيم ورعاية ادب قوله وقال القاضي ابو بكر اه حجة قياس لوازم الاسماء على مراعاتها واعترض عليه امام الحرمين
بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من العمل قوله ولا لفظ الطبيب مع ورود
في حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن قال له انا طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد وقفت على ما نقلناه من شرح المقاصد جوابا عن هذا
وقد اطلق الشيخ ومتابعوه ههنا فاية ينبغي ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة
في الشرح التوقيف في اسماء الله تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع ان هذا الاطلاق شايع الا ان يقال هذا ان العمل
سنة ورد على نحو من له المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فيه من محل النزاع وفيه نظر واتفقوا على اطلاق واجب الوجود
عليه تعالى بالاجماع وهو من الادلة الشرعية فلتبادر قوله مائة الا واحدا تاكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفايدته دفع توهم ان
ان العبارة سبعة وتسعين او سبعين وفي بعض الروايات الاحصاء فابنت واحدة على ما وبل الاسم بالكلمة قوله اذ قد ورد في
بعضها فان قلت فاي الاسماء التي زايدة على تسعة وتسعين مما في الاطراف المسند ومما في المنقول من صحيحي البخاري ومسلم
قلت قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ان الاسماء التي يكون احصاؤها متفاوتة فضيلتها
تتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون منها باعتبار جميع انواع المعاني المنبئة عن الجلال الا جمع ذلكم فيها
فان قلت اسم الله الاعظم ان لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يتحقق بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف وهي
مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته نبي او ولي وهو سبب كرامة عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه
الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التي يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء
ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرفه بعينه الا ولي ونحوه الكرامات هو الدعاء المخصوص به قوله كما نقله عن الشيخ هو الحافظ بالتحقيق
وهو الرحمة قال نعم وقال ما من الدعاء قوله وهو احد قولي الخليل وسيبويه حكي ابن جني ان سيبويه رئي في منامه فقيل ما فعل
الله تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال بقولي ان اسم الله اعرف المعارف قوله واصله الاه
فقيل ان يكون حذف الهمزة فيه من الحكي وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الاه فكثر
وقد وجب الحذف فرده قوله من اله فانه على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن في الثاني اصله ولاه ابدلت الواو همزة
كما في قاموس وسادات وادا قوله للاشتهار وقيل لا بعد فان الله يشتهر بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكنى والالقاب قوله
الرحمن الرحيم الرحمن ابلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة
لان رحمة الله في الدنيا تعم المؤمن والكافر وفي الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم
الاخروية لانها لا انقطاع لها واما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان التفعيل يكون للصفات الجبلية وهو مردود
بالستيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غيره تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن
اليمامة تعنت وتمرد قوله لا يرام اي لا يقدر احد ان يرام بريم يعني يبرح قوله وقيل عليه ثواب العاملين كانهم جعلوا النور بمعنى المنور
لا خبير بمعنى المخبر وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام فقيل حقيقي اي لكل صفة الجلال والجمال على صفة الصمد والبطن حتى يكون
مظاهر المعنى المتكثر والاوصاف لانها الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسير ما لم يكن تعدد الشارع وقيل الاجابة قوله قال الا

هو قريب مما مر في التعليل قبيل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فان التعليل هو المتصف بالطلال وذو الطلال صاحب الطلال فالتفاوت
والقرب بغير محمي قوله يتوقف عليها السمع اي توقفا قريبا صحيحا بحسب الاثبات قوله او يتوقف هي على السمع به بالاتفاق فخرج
مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض قوله فهو عند اهل الحق [illegible]

[illegible]

الذي يظهر بابداء دعواه للنبوة واجيب بان المراد الفعل من عند الله سبحانه والاظهر في الجواب ان يقال [illegible]
بقصد اظهار الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى قوله [illegible]
[illegible]

بوجوبه والانذار وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد الشرط فالصواب ان يقال الا ان شرط التمكن من العلم بكونه معجزا او ذلك انما يحصل
بعد وجود ما وعد به قوله وربما لم يكن كذلك فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول بعد تحقق الشروط انه خارق البتة قلت انما
الخارق الاخبار المطابق في نفسه لا بجملة فارقا فيكون الخارق هنا الصورة المذكورة في الاتي نفس الاخبار المذكور قوله كالاخبار
[illegible] على ان المراد والواردات المغيبة عن الطعام والشراب [illegible] عنه عنها كي قبل وان شراب بالوصل خبر شراب ولكل شراب
[illegible] كالشراب ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قوله بالجميع كلها
من الصور الكلية والجزئية قالوا المنقوشات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي ننقش احدهما على جهة كلية والاخرى على
هيئة جزئية مشاره بالوقت والاول بالذات والثاني بالالة قوله والسبب المعجزة كذلك اشاره الى الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بان
دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد التعهد اي في المقارنة لدعوى النبوة والتحدي [illegible]
قوله فان خوارق العادات افاضل قوله وهي عند [illegible] الله ثم عادته فيان العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الاوقات في المعتاد عندها
فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة قوله فمعلوم انتفاؤه عادة قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافي ان يكون بقياس حتى
[illegible] مجبولة الطبايع وهو قبيح تقدير الكاذب من الصادق وانه لا يفعل وكل حصول الافعال القبيح ان كون الكذب صفة نقص وقبح
والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر ولكن الكلام في ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتامل واعلم انهم جوزوا ظهور
الخوارق على يد المتاله ابتلاء ودون النبي فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ونظيره انهم يجوزون ظهوره على يد
من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء قوله لان العلم بصدق الكاذب محال حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز
خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وهذا انما يرد على الذين قالوا
بخلق الاعتقاد والشيء قطعا لا يستلزم وقوعه واما كون الاعتقاد وما يتعلق الامر حصل فيه للجهل حتى يقال انه انما عادي قوله الثالث
التصديق بما فيه بحث لان هذا الدليل انما يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة في نفسها لا يرد به قوله وما يلزم احكام النبي
وبين البعثة عبثا فتدبر قوله وبهذا يعلم الجواب عن الثاني لا يخفى ان اخذ هذا الشق من عبارة الملخص لا يخلو عن بعد والاوجه ان يحمل
قوله فيعجب ويبطل او يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عم بالاحكام بطريق نصب
الدليل او خلق العلم الضروري بان يخبر انما الكلام من شخص او الكلام في الاشتباه الذاتي لانه في الواقع ولكن ان يجاب عنه ايضا
بان يلبس كل جسم مرئي كالهواء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز ان يخلق الملقى في الخلوات فان الكلام في الاشتباه النسبي فتامل
قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قيل اقتصار الملخص على ما ذكر من غير تعرض لدفع [illegible] وخروج عن قانون الجواب
على ما ذكره في توجيهه يستلزم ان لا يعصي الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف
له اللهم الا ان يكون المراد [illegible] ودفع كلام الخصم قوله وذلك لما لا حدوث قبل الحدوث المذكور في [illegible] عدم الثابتة وهذا [illegible]
فتامل قوله وهذا الكلام صحيح لا يخفى انه [illegible] ويلزم بعثة في [illegible] من الانبياء المذكورين قوله وما عدا هؤلاء الذي نقول
نحن به وذكر الاهل [illegible] غير مناسب للمقام لان [illegible] قوله فلا يكون في خرق العادة
قبل هذا الافتضاح مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة في شيء فان شق كون وقوف الشمس في الافق

مدار استدلالهم فانه خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادته وموافق لما اراده قوله اي مع كون السحر مؤثرا وبالتثبيت
ان لا يتوهم من الحقيقة كونه مؤثرا في ذلك او لا ترى ان في ابطاله شرعا قوله كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم حيث سحر النبي عم
احدى عشرة عقدة في وتر دسه في بئر ذروان فمرض عم ونزل المعوذتان واخبره جبرئيل عم بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به وقرأ
عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا
انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك قوله ومن الكثرة القدرية الا قال القدرية السحر [illegible] ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها
خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك
التخييل وقد وقع ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له قوله وقال الفقهاء من فعله كفر وجوب القتل
لا يستلزم الكفر فلا الشارح في تقابل قوله وقال الاخرون الى الشعراء فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا فتامل
قوله ولا بد من امر اخر يمكن ان يقال لا حاجة اليه فيها لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه او ينصب امارات دالة على كذبه
بحيث يعلم منها قطعا قوله لا يبلغ الكرامة درجة المعجزة في هذا تردد وبان من جملة المعجزات علم النبي باحياء الموتى وقد روي مثل ذلك
عن كثير من السلف ولذا قيل ان الامة براءة نبيهم فما وقع معجزة لنبي جاز صحيح مثله كرامة لان اذا كانت على مرتبة قوله ومن [illegible]
هذا الجواب عن اول الوجهين المذكورين في ان الرسل واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع قوله بيان الملازمة ان التواتر
يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبقة حكم ما قبلها فاذا [illegible] والتسعة والتسعين [illegible] والثمانين و
التسعون الالف بمبلغ الواحد قوله استواء الطرفين والواسطة المراد من الطرفين والواسطة [illegible] الاستواء في الكثرة
وامتناع تواطئهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثاني والثالث وبالاستواء هو الاستواء في افضال قولهم للعلم
والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فينبغي استواء المخبر الاول والذي بعده بان ما يبلغ والعلم به يمتنع
والوجه الاول هو المقدم من نهاية العقول والثاني هو المناسب لنقل ايجاب التواتر للعلم مطلقا اي سواء كان في قرن او قرن واحد
فتامل قوله عدد ما يحصل الآن وما يمكن [illegible] طبقات الاعداد من غير بيانه على اهل الالف وهو لا يريد من فوق العشرة
على ما لا يعقل [illegible] والثمانية قوله فلانها تتفاوت طبقات الاعداد وقد يقال لا شك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل
من تلك الطبقات على السوية ثم قد يخلق عقيب البعض دون آخر بحسب مشيته وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الافضال المذكور
في [illegible] وانت خبير بانه يمكن ارجاع منع [illegible] الكتاب الى هذا ايضا فتدبر قوله [illegible] عند ما لا [illegible] او قال
عند ما [illegible] ان حصول العلم بالتواتر موقوف على [illegible] مقدمتين الاولى ان الخبر
الدال عليه دائر بين الستة فوقع لا يتصور تواطئهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر
اذا بلغ حد التواتر بالفعل [illegible] يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا موقوف بلوغه
حد التواتر بالفعل فعلى هذا استحضار ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات قوله اما الاول فتواتر [illegible] بان [illegible] في المذهبين باعتبار الدعوى وتذكير البارزة [illegible] باعتبار
الاوقات قوله فانه [illegible] قد ذكرنا في حواشي المطول [illegible] الاصول

بالمرفة

ما مأمورنا وان جعل سنخ الضد لسورة ما ما راجع اليه اداي المقصور فليرجع اليه قوله وفيه بالوقف رد عليه بان الانسب بما ترك
الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان اترك من البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز قوله لو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لم توجد
قبل هذا ما فيه مع بان اعجاز القرآن نظيره لا يتبين الا للبلغاء فلهذا استشهد بابيته مع ما فيه من رعاية السجع قوله وليس بها مساجع
في الكلام ما يأتي بعبان الكذب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الامة في الاعجاز حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس
له حد يقف عنده اذ ما من فصيح الا ويعلو غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قول الشارح ولا
يتجاوزه معناه ولا يمكن ان يتجاوزه فلانيا في قول المص فيما سبق وقطعا ان الموجود منهما متناهية دون الممكن واذا حل لعدم طلع
المص عليها لا يتجاوزه الفصاحة بالفعل لم يمكن ايضا مخالف لكلامه السابق فليتأمل قوله سيما او انصرف فيه بادنى تغيير الكاتب
لهذا الكلام ان يورد قبلا اية يكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب ايراد قوله تع وكذبهم الآية قوله بالقصد وعدم ما فيه دفع لما تجار
لا يعني ذكر البحر والشعر اسود ايضاح الواضح انهم الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بان المقصود لطفه عن الاختلاف وبيان
لطلل فهذا فان واتى قبل انظم من الكلام قوله انا نجد فيه اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلافات ما يزيد على اثني عشر انما كالنسخ اصحى التواتر
ينقلونها اليك قوله للمعاندين كثيرة وان الجميع التحدي فلا شك ان يتوقعهم على المعارضة لم يتبع بل بعضهم فتأمن ولم يجاوره ولكن
ظاهر بان مثل قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالمعرفة فيحتمل ان يتوسل لعرف الدواعي الى المعارضة مطلق بالاثبات الجديدا ويحتسب
لا يرد ما ذكر لكنه بعيد لا يلتفت اليه قوله وليس اذ لم يكن الا به اندفع ما اورد على مذهب النافع قوله هذا وانما اختار انه مع تسليم
انه نوقش لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكان ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذب عنه قوله وايضا فيمكن
فان قلت قوله تع فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يمكن في اثبات النبوة كون المجموع
معجزا والكلام فيه لانا نوجه تلك الآية على انها قد تحمل على المبالغة كما نقل من ان يا واه كان بعيدا جدا قبيل الشبهة بما فيه اذ يكفي السورة
الطويلة الى الطبقة كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول وان قيل ان ابلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة
قلنا مثل قوله مروي بالآحاد وقال الامام الرازي هذه الرواية ضعيفة لانه قد ثبت ان النبي عم هو الذي تولى جمع القرآن قوله
منقول بالتواتر اي ما من آية الا وقد حفظها جمع يمتنع الجهة تبعولهم وانما لم يبلغ حفظ القرآن كله في عهد النبي عم حد التواتر اورد
انهم ست نقد فيه بحث وجهان منقولية جميع القرآن بالتواتر لا يتبع في اختلاف الصحابة في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عنده الحكم
بالتواتر وقت الاختلاف وان لا يتم بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض الصحابة برهة من الزمان على خلافه قال الامام
في نهاية العقول روي ان ابن مسعود كان ينكر ان الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي
عنهم وهم لم ينكروه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها قوله بل في بعضه كونه من القرآن اعترض عليه بان ماهية
القرآن هو النظم المعجز المنزل من الله للتحدي بسورة منه فهذا الاعتراف بانه نزل من الله والاعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته واجيب بان ماهية
القرآن هي المنزل للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز قوله واما البسملة جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن
منقول بالتواتر قوله واقصرها ثلث آيات فان قلت كيف يصح دعوى الاعجاز في هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر
على اكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عم قال رب اشرح لي صدري الى قوله تع انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشرة آية

امتنع عادة توارد الخلق الكثير ان اراد وجود الكثرة في الامتناع العادي ثم كان هو

صدرت عن موسى عم قلت الحق انه لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه قوله ان حد السحر تخييل وتوهم قيل هذا مبني على مذهب المعتزلة
اللهم الا ان يدعي ان سحرة فرعون كان تخييلا وتوهما قوله ليس بمعجز عنه هذا انما يكون اذا لم يعجز وقد قال تع فليأتوا بحديث مثله وقال
من قائل فاتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة اخرى لانه في هذا المقام كما اشرنا اليه قبلا مثل قوله ان ما في القرآن يسبب
بوقوع الشك فيه قلت فيه تناقض من وجوه الاول منها ان بين قوله تع فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان وقوله لا يسئلون وقوله
المجرمون وبين قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض
قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الموضوع وغير ذلك وقد عرفت ان قوله تع في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم
القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه يشتمل على مقامات مختلفة فلا يبعد ان يكون السؤال في وقت معاد فان يوم القيمة لا يكون
في آخره مقام من مقاماته ولا يكون في آخره بعيد من النفوس كالتوبيخ او التقرير او غير ذلك مرة وبغير ذلك النفي الآخر لم يتحقق التناقض
ومثل هذا الجواب يندفع توهم التناقض بين قوله تع فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله تع واقبل بعضهم على بعض
يتساءلون وقوله تع يوم يأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله عز من قائل يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال هذه
الآيات واما توهم التناقض بين قوله تع ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تع ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الآيتين
في حق الطائفتين من اهل النار فعاذنا الله تع منها قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه اي المراد مقصد الوزن ان يتعهد ابتداء ثم يتكلم
مراعيا جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى ويأتي به بالكلمات اللائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات بوجه البلاغة فيستتبع ذلك
كون الكلام موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم بكلام العادة على اسلوب كلام الاوساط فيتفق ان يأتي موزونا كذا في الفنار فعلم هذا لا يرد
ما يتوهم من ان العرب لا يخفى عليه حال قائله وما علم بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه مع علمه بانه كونه موزونا صادر عن قصد
واختيار وعلى معنى كون وزنه مقصودا افتأمل قوله ومنها ان النقلة الراوية الى الضبط فيه تناقض وقع تقول عند التحدي
بمجرد قد سبق الى جوهرها المكن فلا يجاري الكلام فيها ثانيا قوله نقل النقلة وهو قوله حين عرض عليها المصحف قوله مثل الحكم
وقيل هذا الكلام لدفع توهم ان الواو ونحو اذ قد يكون بعضها في طلب في صيام بجميع العشرة لان او قد يكون للتخيير فكذا ما هو
بمعناها قوله وما نقل عنه تواترا فهو ما قال الرسول عم انزل القرآن على سبعة احرف الا انه لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يبين معنى
الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتعلم توهم الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الحاشية هذا و
اعلم ان الصواب يحمل عليه قوله عم على سبعة احرف ما حكاه حجة الامام عبد الله ابن المسلم ابن قتيبة الهمداني قدس الله روحه من
ان المراد بسبعة الاحرف سبعة انحاء من الاختلافات في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان من تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ و
المعنى دون صورة الكتابة لان النبي عم كان اميا ما عرف الكتابة ولا صورة الكلم فينتج منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة
ان الاختلاف بين القراءتين اما ان يكون راجعا الى الابنية كلها والسكون او اما نوعان احدهما ان لا يتفاوت المعنى مثل ما علمته ايديهم
في موضع وما عملته بالسندعا المتصل الراجح اليه وثانيهما ان يتفاوت مثل قراءة البعض ان الساعة آتية اكاد اخفيها من تغيير
واما راجعا الى التغيير نفس الكلمة وانه ثلثة انواع احدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل وبالبخل
وثانيها ان يتغير الكلمتان ويتغير المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها

ان يتغير الكلمات ويختلف اليه كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون ما جاء الامر عارضا للفظ دائر نوعا
اصرها الموضع مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وتابعها الاعراب مثل ان نرسه اناثا واناثا فهذه سبعة وجوه
من الاختلاف قوله بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه جاز ان الكل في حكمه او كان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه وعلى
كل يرد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يعرف بكونه معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على
انه من عند الله وايضا هذا يدل على ان البشر يقدر على [illegible] بكلام بلغ [illegible] الى قوله حد البلاغة والمراد به مرتبة البلاغة لا [illegible]
هي مرتبة الاعلى [illegible] الاعتراضان المذكوران [illegible] المطول قوله والعلم ان [illegible] الثالثة [illegible]
من [illegible] لانه قال [illegible] ان يتمسكوا [illegible] الاشتمال على [illegible] وقال [illegible] الرابعة ان [illegible]
قوله اقتربت الساعة وانشق القمر روي ان الكفار سألوا عن رسول الله [illegible] انه قال انشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيامة [illegible]
بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر قوله منهم جابر
[illegible] بالذكر [illegible] انه راوي القصة [illegible] قول جابر هو [illegible] قال جابر [illegible]
[illegible] قوله وما دبي للعباس [illegible] عليهم في
الصباح [illegible] والملائكة [illegible] قوله [illegible]
المحدث [illegible] قوله وكلام الذراع [illegible] وبعض اصحابه عليه السلام هو بشر بن البراء وروي انه قال
[illegible] ذلك الوقت [illegible] السم وقال عليه السلام في مرض موته [illegible] قطع عرق قلبي [illegible]
روي ان [illegible] قوله [illegible] على الاثنين قوله [illegible]
[illegible] قوله لو دعوت [illegible] بالفتح [illegible] وبالكسر [illegible] وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب
قوله [illegible] قوله جوامع الكلم [illegible] للبلاغة قوله
[illegible] قوله [illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله لا كتاب لهم [illegible]
من باب [illegible] ما ذكر من [illegible] الاخلاق [illegible]
اصل الحكم [illegible] قوله [illegible]
قومه [illegible]
مبعوث [illegible] قوله لكن الشيخ [illegible]
على [illegible]
النسخ مطلقا قوله [illegible]
عدم علم [illegible] قوله والجواب بانه [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الظاهر [illegible]

با [illegible] الاسلام ولا شك ان بعض الناس [illegible] الاسلام [illegible] اختلاف [illegible] الحكم [illegible]
وقد [illegible] الصلوة [illegible] صلوتهم [illegible] سورة [illegible]
[illegible] الصلوة قوله [illegible] قوله والجواب [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
الارض [illegible] قوله لا [illegible] الابطال [illegible] الكذب [illegible] الرسالة [illegible]
[illegible] الرسالة [illegible] النبوة [illegible]
[illegible] قوله
وايضا [illegible]
[illegible]
[illegible]
هرون عليهما السلام [illegible]
[illegible] من الانبياء [illegible] قوله [illegible]
سقوط [illegible] قوله [illegible]
وهي فرقة من خراسان قوله [illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] موسى عليهما السلام [illegible]
[illegible]

يدع بان بعد العهد وهو الارسال الى الواحد فقط والترتيب المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسال

ان البعض الذي جاء بولده ومن بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فادم عليه السلام يجوز ان يكون مرسلا الى حواء وبنيها ويكون الموجود في ابتداء

الارسال هو حواء فقط لكن فان قلت بالاربعين لو كان ادم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة

[illegible]

ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة فلذا استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لآدم والتوسل به
علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين فكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس كذا في
الكشاف قوله مسمين بالجن روى ابن عباس رضي الله عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من
التجنن وهو الستر وكان من الملائكة خزنة تستتر [illegible] منهم الملائكة [illegible]
كانت مسمين بالجن قوله لا نبيا ولا اتباعا واما قصة هاروت وماروت فهي مشهورة فقيل انهما كانا [illegible] السحر وكانوا يتلقون الامور الغائبة
من الشيطان ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانه لما [illegible] السحر وكيفيته للناس ليعلم الفرق بين المعجزة
والسحر ولا ذنب لهم فيه كذا في الباب قوله وان النطق الخ هذا جار في الاوجه الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالنطق قوله في تفضيل
الانبياء على الملائكة قال الشيخ [illegible] في الفتوحات المكية سألت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت
يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الي ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح
انا قلت عن الله سبحانه وتعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم وكم ذكرت الله في ملأ انا فيهم
فذكره الله في ملأ خير من ذلك الملأ الذي انا فيهم [illegible] الحديث بان خيرية الملائكة
يجوز ان يكون من جهة الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينافي ان
ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك الملائكة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عليه السلام اكثر من ثواب كل وهو محل النزاع هاهنا فتدبر قوله
الاول قوله في قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة [illegible] فكيف قيل لكن فضله قبل النبوة [illegible] فضله بعد النبوة
واما في فضل غير النبي عليه السلام على الملائكة المقربين فهو [illegible] ليس نبيا [illegible] الاستقبال لا يكون افضل منهم لكن هذا الوجه
انما يتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله في آخر سورة الاعراف ان
الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون [illegible] له على السجود يدل على ان الملائكة المقربين لا يسجدون
الا لله فان تقديم ما حقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام ورعاية على الفاصلة
فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليس بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله في كلهم اجمعون بالتأكيدين يدل على صدور
السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فيثبت المطلوب قوله وعكسه على خلاف الحكمة به يظهر ان اهل السنة يقولون برعاية
مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها قوله واقدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واما قولهم سيد القوم خادمهم
ففي الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المرام والمصالح والاحتياط وقد يجاب بان الخدمة [illegible]
الذي هو منع الاقدام وفيه الكلام ولعل ان التكليف يختلف بحسب اختلاف المصالح والازمان ولهذا اختلفت الشرائع فلعل
المصلحة عند خلافة آدم سجود الملائكة له وفي زمان آخر عكسه وقد يؤيد ذلك بان الحكمة في امرهم بالسجود وعلى ما روي
في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بامر الافضل [illegible] قوله وايضا جاز ان يكون ان
يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها قوله لانا نقول قوله الا قبيل هذا انما يدل ان ابليس فهم هذا التكريم ولعله ما فهم منه
التكريم ابتلاء لا انكرها ولو صح فلا يدل هذا القول الا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان نسبة الله

202

جرت في كلامه تعالى ان [illegible] كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم ولعله مطابقة للواقع وبهذا ورد على من قال ان قوم لوط كانوا ابطلوا
منه عليه السلام ان [illegible] وجه بيانه وكان [illegible] يمتنع منه بقوله في حكاية عنهم [illegible] لقد علمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا
ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به ويثبت المطلوب كما لا يخفى قوله لان الآية سيقت [illegible] فيه ومع ما يقال ان الملائكة علموا
اضعاف العلم بالاسماء لانهم شاهدوا من اللوح المحفوظ وحققوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانتظار المتوالية فلا يليق
بها ذكر افضلية آدم منهم ووجه الدفع ظاهر قوله والاشق فيكون افضل فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث جواز ان
الاشق افضل بعد المساواة في جودة العالم فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تخفى فلا يثبت افضلية عبادة البشر منهم وان
كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح في اليقين لا الظن وهذه المسألة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى
فيه بالظن والتحقيق [illegible] عن القطع واليقين قوله بل كمالاتها كلها بالفعل هذا في صنف من الملائكة وهم الروحانيات المذكورة
في الوجه الثاني قوله ونسبة النفوس كنسبة الاب واي نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاب والى الهياكل كالعقول فكل
ان الهياكل اشرف لذلك الروحانيات قوله الروحانيات قوته لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة
بالملائكة الارضية التي لا نزاع في افضلية الانبياء عليهم قوله مبني على القواعد الفلسفية فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا
من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم قوله فيظهر اي التطلع
على ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم قوله فتشبثت بهما مثل ذلك اي جعلها متمسكين
في قبل الاصل منع النبوة كما سبق فغاية التفضيل على آدم قبل النبوة والا فاني نفور من [illegible] بهذه المسألة [illegible]
كلام الشيطان قوله الجواب ان النصارى وقد يجاب ايضا بان مبنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات
الله الا ان [illegible] الرد على الاول فتقدم والتقريب ظاهر وقد اجاب في باب الاربعين بان نبينا عليه السلام افضل
من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الآية تقتضي ترجح كل الملائكة على المسيح لا ترجح
كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه قوله قال
الامام الرازي الظاهر من قوله يكرهون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها وفائدة النقل على هذا ظاهرة وكذا ان كان
فائدته بيان ان خلاف المذكور في المتن قبل الوقوع لا الجواز قوله مما لا يتقدم عليه [illegible] اما على الاول فلان النبوة يجب
ان يكون مقرونة بالتحدي وظاهره للتقدم حاصله بحضورهم وحضور الرسول عليه السلام يحصل الاستدلال بها وما ذكر من الامور
كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلم كيفية صدورها والثاني استبعاد [illegible] كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا واما الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم [illegible] على انه لا
مانع للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته [illegible] الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وهاهنا كذلك
ثم ان هذه الحوادث ذكر متعلقا الى مريم ولا ذكر فيها لزكريا ولا لعيسى عليهما السلام قوله وهي احضاره هذا على الكسر
وقيل الذي احضره آصف هو [illegible] عليه السلام وقيل جبرائيل عليه السلام او ملك ايده الله به وقيل سليمان نفسه قوله المتوجه الى
في المعاد والمعاد اما مصدر ميمي او اسم مكان او زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هاهنا الرجوع الى

الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الطبيعة بعد الحل والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن والاستغراق ...
قوله لنا انه لا يمتنع وجوده اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون بسبب امتناع العود وصفا لماهية المعدوم الموصوفة نظرا بان العدم
لازمها لما انعدم لكن فرضا ... ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء الامتناع بسبب الامتناع انما نظر بان النوع فان قلت لو كانت
الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود
وممتنع العدم والثاني باطل فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسنده ما لطيفة كما ذكرته ان كان منعا للسند لم يفد وان كان
ابطالا لا يتم الابطال لانه قياس خفي لا يسمع في المناظرة ولم يسلم فابطال السند الاخص او هو سند المنع بحاث وبالجملة
يتوجه فان قيل السؤ قوله فقد الوجود واذ لا نزاع في حقيقة هذا المقال لكن لا ابرازنا في دفع السؤال اولا ان الامتناع
اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا يرى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه
وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا يرى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف
به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه الثلاث
واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم
فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي فقد ثبت المعنى ولو جوز ان يكون الشيء الواحد الا يتعلق به لكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا
يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوز زالان حاصله ان الوجود المعاد واذا اقتضى بذاته امرا يجب ان يقتضي
الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض
لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة
الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا تقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز
ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا لا يقتضيه الوجود الآخر وقد يقال في الالزام وقيل امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع
ناشئا اما من احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا
المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد للاتصاف بالوجود فمعلوم
بالضرورة انها لا يخفى عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فان اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني العود غير ممتنع والله اعلم قوله اي ذلك المعدوم قبل الاعادة
ان يجعل الاعادة التي حصلت اجزاء على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليف لا على اعادة
المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به قوله باقتبس فوائده والتفلسف
الاعلى قبيل بشأنه ولا الوصف الاعلى الذي يغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يعجز عن شيء من انشاء واعادة وغيرهما

وقال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو اهون عليه قد ضربه لكم مثلا فيما يصعب ويسهل ... مما تعقلونه ...
كلام الشارح وما ذكر ان معنى الآية هو اهون عليه فيما يجب عندكم وتقيسون على اصولكم وينبغي معقولكم لان من اعاد منكم صنعة شيء كان
اسهل عليه وكذلك قيل الهاء في عليه راجع الى الخلق قوله اما الضرورة فاعترض عليه شارح المقاصد بانه مخالف لكلام القوم ولتحقيق
فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى ولكن ان يدفع الشبه بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضروري او يكون
تنبيها على ان ليس النزاع الا في العبارة او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو قطعي بالقياس فلا ينافي الضرورية
نعم يمكن ان يدفع ما ذكره في بيان الضرورية بانه لو لم يرد على عدم جواز تخلل زمان البقاء بين الشيء والازم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه
لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور بتقطع الاتصال ... لو فرع في الطلاق ولا خلاف في الباع فليس شيء لان الباقي
موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط و
عدمه قوله لكن باعتبار التغاير في الوجود الواحد قال الاستاذ المحقق في الحاشية فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان
على العدم المتخلل وهو متقدم كذلك على الوجود الثاني والمقدم على المقدم على الشيء حقيقة مقدم على ذلك الشيء حقيقة فيما ذكر يلزم تقدم
الشيء على نفسه واستحالة هذا ضرورية وانت خبير بان اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار ما ذكره موجودا ومأخوذا باعتبار آخر وما لزم
تقدم احد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة اصلا فتأمل قوله اعادة عوارضه المشخصة وعلى هذا يمكن ان يدفع ما
في بيان الضرورية بجواز مغايرة المعاد للمبتدأ بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم في غير محال لا يمنع هذه المغايرة انما تدفع
التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها الا بان ذات الشخص ونفسه لانا
نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصات ونفسها فانه في غاية ... ان
المقيد بقيد غير المقيد باخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد به انه لا يفيد في التخلل بينهما وان كان مع تغايرهما فبطلانه
ثم قوله لكان من غير كل وقت مشخصا قيل هذا انما يرد لو اريد بالوقت مطلقا من المشخصات اما لو اريد ان زمان الحدوث
منها دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ تشكيكه وهو ظاهر فان لزمان الحدوث دخلا في سعادة الشيء ونحوسته
ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوهما لا في زمان بقائهما ومنشأ اختلاف العوارض
عندهم قد يكون منشأ لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود
لا يتصور بدونه ثم ان ما لا يعتبر عدمه في البقاء لا يعتبر في الاعادة ايضا قوله الثالث الحكم الصحيح يرد عليه انه لو بطل امتناع
الحكم بصحة العود لانتفاء التميز لغوا لا فائدة فيه اصلا اذ لا يمتنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه
بشيء من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود ... لا يتصف بالامكان
بها ينبغي استيناف قوله والجواب ايضا لو صح ما ذكر يلزم ان لا يجوز احداث شيء وجود اصلا والا الحدوث الحكم عليه حال عدمه
قبل احداثه انه يجوز احداثه وتتحقق جواز الحدوث وذلك لنسبة التمييز فما هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواز
الاعادة قوله وانكر هنا الفلاسفة الحكماء القائلون بعالم المثل فيقولون باطنه والنار ... بما ورد في الشرع لكن قالوا انها في
عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية

قوله لو اطلاق ان ... لا حاجة الى هذا التوقف فانك اذا تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت انه تراب جثة الموتى قد حصل
منه النبات والحيوانات ... وايضا قد زرع فيها ... ثم حصل منها الغذاء قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الاجزاء
بانسبا ... هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ... عليه قطعيا ... بل يكون
ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا امتياز عن الاول عند الحس ... وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فح لا يكون المثاب والمعاقب
هو المطيع والعاصي بل شخص اخر ... وهذا باطل عقلا وشرعا قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن
بمنزلة الالة ...
[illegible]

المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقها الآن فلكونه منتفيا عقلا وللكونه
منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى فقد السنة الاسماء
بنعلها او لا نعرفه ذلك قوله وجب هلاك الجنة بجوزان يقال فهلكهما كلها يوم الجزاء وفانيا الآن لكن لما ورد ما يدل على دوامها اشفاقه
في كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بالمنع وابراز الشبهة قوله لاشتماع تداخل الاجسام ولا نالسنا الآن
ما الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض بعرض الجنة الآن لكنا فيها الآن قوله والجواب منع وجوب بالاتفاق ولو سلم فانه قول التقدير
بالتنع فاين الوجوب قوله لانا نقول الشيء انه ممنوعه فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه اجماعا والاشكال جواز المجاز ثم قلت
الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي
الذي نحن لا نقول به نعم ثبت بخبر النبي انتفاء الكذب في كلامه مطلقا واما اذا امر محالية نفيه بناء على انه نقص فمن ثم ههنا بحث وهو
ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل هذا الحكيم ان يأتي به ولا ان يمتنع عقلا يجب لا يكون
مقدورا له والا يكون الباري سبحانه موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما اوجبوه فانهم يقولون سبحانه مختار بلا خلاف منهم فيطل
هذا الذي في اصل الاشعرية الاما ذكروه في تقرير الجواب محل الكلام فتأمل قوله واستحقاق العقاب باب العقاب المستحق لكنه قوم حضور
الصورة فلا انجاز ولقد لم العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المنع لكنه بالمنفعة بل قوله بجواز ان لا يخلق العلم فان قلت لا فائدة
في ذلك الانقطاع والله يقدره وجواز كونه مستلزما فائدة وحكمة لا نعلم فاعلم الاشكال بعد فقلت المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه
في يرد ما ذكره بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى يتنعم بملاحظة الانقطاع ويأتي للخلاص
قوله وما تمسك به حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا ينحصران من مقدار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالقة
عن الغير فيكون ان فالصبر ووجه الصنع بجواز ان يكون لكل غير خالص من المخالف مع الاتيان بوجود افر ففضلا عن الدوام الواجب
قوله فان كلامكم مبني على المحافظة فيه بحث اوضحه في المقصد السابق ان قضية الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب
قياسا وعلية وذاته اللهم الا ان يقال بعد النبأ على المحافظة انه لا يتم الا بالقول بها او لا واذا علمنا قوله فلا يلزم تجاوز فيه بحث لان لازم
الكذب المحالية من حيث هي اوليشهد الله عني وانا ما كان لا يصح النفي الا بانه بجعل تجاوز عن فرد خاص فتامل قوله وهو منهم يتكلف
استحقاق العقاب بعد عفوه هذا بقضية الاحباط كما لا يخفى قوله لان الخلف في الوعيد نقص فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة
فهم وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه سبحانه والاشاعرة لا يقولون به فلكنه
الاشبه لان به عالوفاء الوعد على انه لو كان نقصا يجب تنزه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى بهما
التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف في كلامه تعالى انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق ولا يمكن عقلا قوله ولا يبعد الخلف في
الوعيد نقصا على ما دل عليه قول الشاعر واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ويرد عليه ان فيه كذبا وقد
دل الاجماع على امتناعه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل
فلا يخفى فساده فالوجه ان يقال الوعيد ما يرد في الاخبار من استحقاق العقاب لا من وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد
يقال الوعيد ليس باخبار عن وقوع الموعد في المستقبل بل انشاء مبني على التهديد وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منها

الموعود

وقيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدي القول الثابت كقوله تعالى لاملأن جهنم واما عمومات الوعيد مع التخصيص
على المغفرة والجنة فليس من ذلك قوله على ان الكفار مخلدون في النار ابدا واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ايضا
لدخولهم في العموم ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عن اطفالهم فقال عليه السلام هم في النار وقال المعتزلة هم خدام اهل الجنة لان تعذيب
من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منهم الكفر
ففي النار وقد يختار المذهب الاخير لانه جامع للحديثين دالا وقوله تحت العمومات الواردة في حق الكفار ثم لانهم ليسوا بكافرين واعطاؤه
حكم الكافرين في الدنيا بالتبعية ابويهم لا يقتضي تبعيتهم اياهم في الخلود في النار قوله الثاني من تلك الوجوه حكى ان واحدا من تلكر الحكم
اورد هذه الشبهة على الاستاد ابي اسحاق الاسفرايني فاجابه بان مثل هذه الصورة موجود في عجائبنا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنضج
بحرارة المعدة وتنمو فيها ضجت لا يحصل مثل ذلك الانضاج اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالنار فدل ذلك على ان حرارة المعدة
اقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم ان الاشاعرة يقولون فاذا جاز ان لا يكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقاء الحيوة بها اولى
قوله للجواب بفناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم انه يؤدي الى الموت لجواز ان يتصل الغذاء من ابدا ويدل بما يتحلل
من الرطوبات ولكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد من معتد بها اكثر ما يتحلل في ابتدا الوجود لان حفظه بما يقع الحرارة
مع حالات كان تاثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظاهر واما ابراد النقوة الغاذية فسواء فيما لو كون ثاخذ الرطوبة الغريزية
في الانتقاص وهي عند آلات الغريزية فيكون نقصانها بسبب انتقاص الآلة الغريزية ونقصان الآلات الغريزية بسبب بكثرة الرطوبات
الغريبة لان الآلات الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وبعضها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة
الرطوبات الغريبة بسبب نقصان الآلات الغريزية ولا يزال تناكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات
الغريزية فينطفئ الآلات الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها وتحصل الموت ولا يخفى ان هذا مبني على تاثير القوى والطبائع
فيما تأثير يتصل عليها وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى قوله فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار قيل لم لا يجوز ان يتنهي
النار بتحقيق العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب
بالاجماع ودار الثواب هي الجنة قوله في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعات بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة
احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به
المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل الصدقة على نفس
المال والاذى اولى لما فرضنا وابطلها ثبت معناهم وذلك لما خالف الظاهر النص ولا داعي الى ارتكابه على ان قوله تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا قوله الى رعاية الكثرة فالاولى بالنظر الى اعداد
الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة قليلة العدد ثقيلة الوزن وربما اجر طاعة كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو
مفوض الى علم الله تعالى قوله اثيب به ان قلت ما معنى الثواب به وانه يستحقه فالقضية دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار ويسمى
ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان قوله بل العكس اولى فتأمل

يغلب

عنه بان هذا انما يتم ان لو اخبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المخبر اجزيتها كما هو قيو ازنها اجر حسنة واحدة او نا
عشر حسنات قوله وقال ابو هاشم بل يجازيه بالموازنة فيه قدر نفع اماس فتلك موازنة فهو باطل بنفسه بالاية قوله فيكون
الشيء موجودا حال ما كان معدوما : هذا قول الجمهور من ان المعلول مع العلة آنًا او لو جوز ان يكون آن البطلان يعقب
آن المجامعة لم يرد هذا قوله بان كل واحد من العاملين يؤثر في الاستحقاق ويلحق اذ ليس هاهنا تأثير وتأثر حقيقي بل مجرد احباط
الطاعات ان الله تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور قوله والان فقطا فيه بحث لان الكلام انما يلزم
لو برز الاثر لا لو برز الامام الذي احتاط الملعن لان مذهب الجبائي على هذا قوله النافر حتى يحبط الباقي بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم
على تقدير ثبوتها قبلها بل الباقي فيحبط الباقي ويبقى نفسه قوله فان الحسنة ١٢ فيه بحث اشار اليه سابقا وهو ان المساواة
والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى العقاب والاجور والاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي حسنة بينها يبقى
مقابلة عشر سيئات حسنة مثلا واذا كان احدى الممنوعة على هذا لم يبق الوجه الاول من الجواب فتأمل قوله فلا يقولون به
في غير صورة النزاع فيه بحث اذ لعلهم يقولون لاستحقاق الصغائر العقوبة كما يدل عليه السند لا الم يقدر له نوان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المؤونة بالكبائر فيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله تعالى سيئاتها
ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به في الجملة السند لا الم على نفيه بالآية
الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم للشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف قوله واستغفر لذنبك
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات قد يقال هذا انما يكون برهانا لو اثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص
بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى
يحتاج الى الشفاعة ويمكن ان يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق
ان معناه لذنب امتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صغيرا لا ينبغي تخصيص الامة وهو ظاهر جدا قوله انما
هي لزيادة الثواب اعترض بان الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكر [illegible] للنبي عم حين [illegible] زيادة كرامته و
هو باطل اتفاقا اجيب بجواز ان يعتبر في الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفوع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون
اعلى فمبناه على سبيل التشبيه والمجاز اذ الشفاعة انما يطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان
المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه قوله وهو عام ١٢ وفيه بحث اذ لو ابقى على ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما
زعموه لزم ان لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا انتفى فالالام يسهل قوله وفيه بحث لان الضمير
فيجاب عنه بانه لا فرق في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع وعمومها قطعي ضروري
كما تقرر في الاصول فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العام على السطح اللهم الا ان يقال
ان كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم ايضا قوله والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام
ظني وهذا على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي
كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام

الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالآحاد وبما ثبت الوارد في الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم
قوله من حيث هي معصية قال في شرح المقاصد الندم خوف النار او لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد وبنا على انه ندم
لكونه معصية اولا وكذا انه لا تردد لان معنى كونه معصية انما يبعد من الجنة ويقرب من النار ولا يبعد الرجاء منها الا الهذبين القياس
نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا للطمع ولا الخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية تم الكلام والله اعلم
قوله مع عزم ان لا يعود فيه اعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة
انما يتصور التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال وجوابه يعلم من قول الشارح ورد بان الندم لا قوله وفيه بحث
لان قوله انما [illegible] كلام المعترض ان الطرف مشتغل بالعزم ومبنى البحث على انه مشتغل بالنفي السابق ومن لا يعود ويجوز ان
يتعلق بالعود ايضا وهو في الآن كتعلقه بالنفي قوله كما في الواجبات قيل لا يتم القياس على الواجب يلزم في بين المقيس
والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب فانه يكون اتيانا بكل
باتيان واجب دون واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدر عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة و
الزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وفي هذا
تمام الامتثال بالامر لا يحصل باتيان واحد منها دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون
آخر من غير فرق فلو لم يصح التوبة عن بعض القبايح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم قوله احياء الموتى في قبورهم اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حيوة قدر ما يتالم و
يتلذذ ولكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي معها
القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا الجواب بالسؤال فيتكرر على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال
بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرايع هو الروح المدرك وهو مبدا الاعمال فلا بد من حضوره عند السؤال
سواء كان يعود الى البدن ام لا قوله واخبار مروية عن النبي عم روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم اذا قبر
الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير في حديث طويل قوله اضح الملك يتقدم [illegible] قبل
وصف الموت بالاولى اشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الآية الكريمة حجة على المنكرين لانهم واجيب بان المراد لا
بالنسبة الى ما بعدهم في الجنة قوله فانه يدل على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل الكوثر او غيره استدل على الاول بما روي عنه
عليه السلام انه قال في الكوثر اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عز وجل هو حوض
ترد عليه امتي الحديث وقال الثاني الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها والسند على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض
فيه يقال في المحشر يدل عليه ما روي عن انس رضي الله عنه قال سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيامة فقال عم انا فاعل قلت
يا رسول الله فاين اطلبك قال عم اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال عم اطلبني عند الميزان قلت
فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه المواطن الثلثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض
لانه انما يقال الكوثر او يستمد منه ينصب فيه ماء وفي ما روي في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب

الايمان

والنبي عم من النار وقيل لا يترتب منه الا من قد رد السلامة من النار وقيل ان من ترتب عنه من هذه الامة وقد رد عليه دخول
النار لا يعذب فيها بالنار بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من
الايمان والعياذ بالله قوله اذ نكث الاعمال هي التي توزن وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيآت ظلمانية فتوزنان
قوله اعلم ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او للتعدية كأن المصدق صار ذا امن من
ان يكون مكذبا او جعل المخبر آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الا
ذعان والقبول قوله فيما علم مجيئه به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع و
وجوب الصلوة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور قوله وقيل هذا
المعرفة فينبغي الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي
يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع
بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر
المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا
في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له التصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي بالنظر
في معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام
موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق فتأمل قوله وقالت
الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق
الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم ينطق مع الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي
ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد يتكلف
بينهما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي عن النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان نتيجة
الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كما ذكر في شرح المقاصد
مما لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بكل ما جاء من عند الله ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب للاختيار وقد
التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو
الاقرار فقط قوله وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي الايمان الشرعي ان تصدق جزما بوجود
الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه
البعث والحساب وغيرهما من الامور التي اخبر بها الشارع عم وههنا بحث الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق
بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل بعده قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل
داخل في الايمان ايضا انه لو كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم ان يكون المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن

بحث شريف

بان معط

كونه رسولا من عند الله وانه كان مؤمنا بان الله تعالى في ظهوره رسولا الثاني ان الرسول اخص من النبي كما مر في اول الكتاب
فليس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا المعنى المشترك بين الرسول
والنبي وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء يتبع الرسول فالايمان
بهم ايمان بالانبياء قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان
والجوارح حيث قال واما على الرابع فهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب الثالث على ما قال انه اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج وغيره او لا داخلا فيه وهو المنزلة
بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة اللهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند الهذيل
وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخوارج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا يخفى ان الكل
مذهب الفاعل اما ههنا كلامه قوله الاول الآيات الاخرى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان
كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر في الآيات
لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه كما ورد عليه قوله عم ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد
كله الا وهي القلب لنا الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار عمل اللسان كما لا يخفى قوله ولا الخلو عليكم فان قلت
كيف يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما بشأنه ويكون ذكرها عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته قلت ما ذكرته
خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو ثبوت المعطوف عن المعطوف عليه قائم البرهان قوله ونحو
قوله تعالى الذين آمنوا الآية الاستدلال بالآية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك لما روي انه لما نزل
شق ذلك على الصحابة وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال عم ليس ما تظنون انما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله
ان الشرك لظلم عظيم ولا يجب ان يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهري اي الذي يعلم منهم بحسب ظاهر حالهم من الاقرار
والاتيان بالعمل الدال ظاهرا على التصديق ويبقي اللبس بالظلم ان لا يكونوا منافقين او فساقا منهم ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم لم يكفر واجد الايمان ولم يرهبوا منه قوله للجواب معارضة بالاجماع المعارضة ان لا تنفع وجهان على ما نقلناه من المقاصد
واما على ما نقلناه من تفسير القاضي فلا قوله واما ان الاسلام هو الايمان فان قلت ما ذكر من ان الامر يرجع الى الايمان والاسلام
معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو ان جبريل عم جاء الى النبي عم فقال اخبرني عن الايمان فقال عليه السلام ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام فقال عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير
للايمان وغيره قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد وعند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد
آيات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته قوله والظاهر المطابق انما في الظاهر لجواز ان يكون الخطاب
في قوله الذي ذكرتم لمخصوصين الذين عملوا الصالحات في الآية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي امرتم به كما ذكره
الشارح فيما سبق وان لم يذكره المص قوله اي صلاتكم نحو صح ذلك لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع
الواجبات عندهم قوله مجازا لظهور العلاقة وهي كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته والدالة عليه قوله ولا قاطع

فيهم بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف في قبول مراسيل الصحابي واختلف في مراسيل التابعي والمسلم ان بعض الافراد لم يؤمن بهم
فقاطع الطريق يحتمل ان لا يرتكب الزنا في ذلك اليوم اما الان في الاخرة ايا ما واما الان اليوم لا يقتضي استصحاب المضاف اليه اياه
قوله حتى قال … لما بالغ في السؤال لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم انتبه وقد استيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى
وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر … ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر فيها قوله … وان زنى وان سرق
اي اوان … او سرق ويقال ارغم الله انفه اي الصقه بالرغام وهو التراب يستعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد
على كره ومما ينبغي ان يعلم ان تكرار ابي ذر ليس للانكار بل لعظمة ان الرسول … بجواب آخر عند التكرار قوله وورد
عليهم مثله في الاعمال اجيب عنه بان تلك الاعمال لم يؤمر باستمرارها والايمان مامور به في كل حين فاعتبر بقاؤه … لحال التجدد
مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا فتشترك الالزام بناء على ان الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان …
با جميع … عند المعتزلة ايضا والافلا … على ماذكره ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد … المص في …
المذاهب قوله لا على ما في الكتاب حيث بدل التدبر … فيبطل قوله والقائلون بانه … عليهم
ان الحديث على … عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق التفصيلي بجميع ما علم مجيء الرسول عم به بالضرورة والسجود
كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصوص بالاجماع او يريد انها افضلية من حيث انها تحقن الدماء والاول اولى لان انها افضل
من كل وجه او المراد بالفاء … افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه اي المشهود الموصوف مع بينها
بالتفضيل بين اهل الملل قول لا اله الا الله ولهذا ايضا يندفع ما قيل من ان الحديث يدل على تفضيل قول لا اله الا الله محمد رسول
الله من الصلوة والحج واشباههما مع ان الامر بالعكس واما ما قيل في الجواب من ان افضليتها من حيث انه سبب لسعادة الانفس والدنيا
والاحوال لا مطلقا ففيه بحث لان الصلوة والحج الشرعيان ايضا كذلك وقد يقال افضليتها لانها اس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شيء
منها ففيه بحث انه يستغني غيره من الاعمال وهو التتبع والتوقف عليه قوله الايمان بضع وسبعون اي الايمان الكامل الذي
في اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية فرضها وواجبها ومندوبها والبضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب
يفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع
عشرة امرأة فاذا جاوز لفظ العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الطول لان
خصائل الايمان اكثر منه ويورد في … والله اعلم ان المراد المبالغة في الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى ان تستغفر
ذرعها سبعون ذراعا فذلك او على ما … للكثرة بعد ذكره … اي انه اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد سبع
وسبعون وقد جاء في رواية الايمان بسبع وسبعون ونقل الراغب الاصفهاني في الذريعة على ان النوع الكلية اثنان وسبعون
واستخرج ذلك على وجه لطيف فمن اراد الاطلاع فلينظر فيه قوله ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده قال السيد كون
الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها جزءا منه ولا يدل على استلزام انتفائها … ان تكون اجزاء غير اصلية له نظير هذا انه لو
قرا السورة بتمامها كان كلها فرضا وان ترك بعضها لم يكن تاركا للفرض قوله وان قلنا هو الاعمال فنقلها وهو ظاهر …

لو اريد به مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا او تركا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه في المواظبة عليها وتركها
اما اذا اريد بها ما هو المفروض منها كما ذهب اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد زمانها وانتقاصه بحسب انتقاصها او بعدم
وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير قوله الاول القوة والضعف قيل هنا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان
بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان الزيادة اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل
النزاع قوله ولا شك ان التصديق التفصيلي … ان الايمان بها يزيد ايمانا اجمالا فاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان
من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط ثم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عم فان الايمان ما كان بعد انه
عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عم فكلما ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة قوله بالوجه الثاني عرفه اي بقوله لها بالوجه
الاول باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا تليت … فهو مستبعد كما لا يخفى قوله وهو عندنا عدم تصديق الرسول
سواء كان مكذبا او شاكا في صدقه واما ما ذكره في تفسيره … من ان الكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء النبي عم به فمحمول على
بالانكار عدم التصديق ليعم الشك قوله لانا نقول هم مصدقون حكما وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون النائم
مؤمنا اذ لا تصديق لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ
عليه ما يضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا نسلم المنافاة
بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه قوله وهو عند كل طائفة يقابل ما فسر به الايمان ذكر في شرح المقاصد بانه لا يستقيم على القول بالمنزلة
بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لا يلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتامل قوله وبطلان
لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر فان قلت يلزم السلف واصحاب الاثر القائلين
بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان … فان الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه و
لا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ولا يقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب
بان الايمان على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي يعد العمل
ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني وقد اشرنا فيما سبق الى وجه وفيه آخر فليتذكر قوله وهم الدهرية المعلوم
من شرح المقاصد ان الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل قوله ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يجعل جملة
… وعملا بغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما قوله والحسن البصري الى انه منافق اي مظهر للايمان مبطن للكفر والاصل
نافق اليربوع اي اخذ في نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي
جحره الذي يتقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا
يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني … السيد لانه على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد
فيكون كافرا اللهم الا ان يراد نفي الاعتقاد وتضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول الى كلام اهل السنة والمشهور خلافه
وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب قوله الا ان الحكم بشيء … الرسول الدين في الصلاة وقد يجاب بان الحكم …

التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر وليس كذلك السابق صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء
فيما بين الناس بما يوافقه لا التصديق قوله فنا المراد من يجحد وجوبه وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك الحكم بالكفر بطريق التغليظ
استعظاما له او تغليظا في الوعيد عليه قوله فنا لعله ذلك وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يعلمها صفة مخصصة للكاشفة في لا تتم
الاستدلال ايضا قوله تتعلق بالايمان فيه بحث لانه يؤدي الى ان جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
على ما نطق به القرآن وحمله على الحكاية ذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاقرب ان يقال ان تنزيل المخالفة منزلة التكذيب اذ اصل
الآيات [illegible] على ما [illegible] المعاني كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بان [illegible]
بتكذيب قوله والفاسق تحمر وجهه مسود بالمعصية ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا محجلين من آثار الوضوء
فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلهم يوردون [illegible] فاسق يكون فيه ترك الوضوء قوله الناس
انه من اصحاب المشأمة قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سمعته اشعر وقيل هم الذين هم شؤم
وشر على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشؤم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع ايضا قوله
من باب ايهام العكس فيه ان كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الاية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا فمنعه يكون صاحب الكبيرة
المحكوم عليه ايضا يكون منها كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين في النحو ان يكون الخبر معرفا
بالالف واللام او افعل من كذا وفعلا مضارعا فعدم الحصر ظاهر قوله مع عدم تكذيبهما فيه قلب مبني على تدبر نظم الاية هكذا والذين كذبوا
بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم تكذيبهما لا يجدي نفعا لانه غير مسلم عند الخصم قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته لا يقال هذا حكاية كلام
الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هذا من فحوى التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون الخزية من الخزاية لا من الخزي
فلا يلزم [illegible] في الذي ذكره ولا يتم الاستدلال [illegible] الخزي يكون اليوم ظرفا له [illegible] فيكون [illegible] يوم [illegible]
يوم دخول النار قوله والا لزم كون كل مكذبا فالمراد المؤمنون الكاملون او المؤمنون المخصوصون قوله والجواب بعد تسليم
يمكن ان يجاب ايضا بان [illegible] قد يكون بالتصديق مع التكذيب ومشابهة الكافر بل عليه [illegible] في المؤمنين [illegible]
في الذين اتقوا اللهم الا ان يقال سوف [illegible] النار بما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا الكافرين ولا قائل بالفصل
يحتاج الى جواب المنع فيقال قوله وهو قوله تعالى آية المنافق [illegible] ان يراد المنافق في الاعمال لا الدين وقد يقال لا منع لقوله
[illegible] لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته بخلاف [illegible] فكان ضد المنافق وانت خبير بان
اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر قوله احتج المعتزلة قال في شرح المقاصد [illegible] المناظرة
من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق
المدح وغاية التعظيم وهو الذي يسمونه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع
من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في الصفات انا نريد ما هو من قبيل
الاعراض والاعتقادات وهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن [illegible] بل [illegible] اللغة وبان القول [illegible] القدم
كفر من غير فرق بين الوصف وغيره قوله لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام

كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسألة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام
وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق في ذلك [illegible] ولا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول
العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد
[illegible] اعتقاد قدم مع نفي الحشر كفر [illegible] كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والنفوس من ارباب المكاشفة [illegible]
السماء والقلم ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلا وجه لتكفيرهم اذ لا تكذيب فيه للنبي والله اعلم قوله [illegible] يكون
فنحن نكفره [illegible] من قال [illegible] المسلم يا كافر فقد باء به احدهما [illegible] جوابه قوله ثم يجب ذلك
قال في شرح المقاصد [illegible] ان يجيب عنه بان التصديق بجميع ما جاء به النبي اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق
في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعلم معنى الحادث والقديم اصلا
ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد [illegible] لكن اذا لاحظ ذلك [illegible] كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على [illegible]
وان لم يكن علم كذلك قوله باصحاب الجمل اي ارباب الايجاب فانهم لا يقدرون على تنتيج الدليل قوله وهو قولهم تناهي مقدورات الله
تعالى ايضا قد سبق انهم قائلون بواجب الوجود [illegible] وتكذيبهم الرسول [illegible] ايضا قوله اذ المراد المحقق وايضا المراد
ان من قال بخلق صفة [illegible] فقد كفر [illegible] ايضا قائلون بخلق [illegible] كما سبق والمعتزلة لا يقولون بخلق صفة [illegible]
[illegible] بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين قوله فكيف الستة او السبعة [illegible] فكيف السبعة او الثمانية والله اعلم [illegible]
قوله من كل الامة [illegible] اهل الحل والعقد [illegible] على [illegible] وعلى كل [illegible] الامة ومع هذا يرد
[illegible] من شرائط الامامة [illegible] على [illegible] ان يقال انها بالمعصوم [illegible] من جهة
لا ينال بجميع الامة [illegible] بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا ينال [illegible] الامة [illegible]
قوله وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا اي يجب نصبه علينا بدليل عقلي [illegible] بوجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله [illegible]
[illegible] على انه لو وجب على الله سبحانه لما خلا الزمان عن امام ظاهر قوله [illegible]
[illegible] قوله واما وجوبه علينا سمعا اعترض عليه بانه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك
الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة
[illegible] الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار [illegible] عجز [illegible] قدرة [illegible] عدم [illegible]
شرائط الامامة فهو ممنوع [illegible] قوله [illegible] السقيفة بني ساعدة [illegible]
[illegible] قوله وهو وفاة رسول الله [illegible]
يوم الاثنين [illegible] ليلة الثلاثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء قوله [illegible] الناس [illegible]
اي [illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله ولا يبقى بعضهم على بعض [illegible]
[illegible] قوله [illegible]

سواء كان تركه نصبه بنفسه فانه تام لا **قوله** انما الوجوب اذا وجد [illegible] مع شرائطها قيل هذا بناء على [illegible] بشروط الامامة
فلما توجد في عصرنا الا فاقدا لبعض الشروط [illegible] **قوله** فالذي توجيه انه ليس بلطف على اصحاب السقيفة بان وجود
الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا
نصرته ورد اولا بانا لا نسلم ان وجوبه بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي للاولياء الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس
عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعدم ظهوره لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العادة التي لا ارتياب فيها [illegible]
قوله وقالوا ان الاعلم [illegible] **قوله** على المذهب [illegible]
وبيعته [illegible] **قوله** لتحقق الامامة بدونها تحقق الامامة ممنوع غاية ما في بعض الشروط عند عدم الامكان [illegible] بالامام
فان ما لا يدرك كله لا يترك كله **قوله** ان يكون قرشيا الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم و
الشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم **قوله** على سرية السرية قطعة من الجيش [illegible] اربع مائة
رجل **قوله** [illegible] **قوله** والجواب لا نم [illegible]
ان المراد عهد النبوة **قوله** ويثبت ايضا بالبيعة اهل الحل والعقد [illegible] الامام الرازي [illegible]
ايضا بان [illegible] من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** وعند الشيعة [illegible]
[illegible] عباس رضي الله عنه **قوله** اما النص فلم يوجد وقيل نص على ابي بكر [illegible] فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه
اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه [illegible] اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر **قوله** فثبتت امامته [illegible]
[illegible]
قوله لانه زنديق الزنديق في الاصل منسوب الى زند [illegible] في ايام قباد [illegible] المجوس
الذي جاء به زردشت وهم يدعون انه نبيهم **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]

[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
شايعة [illegible] قال ابو حنيفة [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]
قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة [illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible] **قوله** الثالث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فيه النقيضة تدل على ان المراد في قصته مطلق الادب وانه كما لا يخفى ومع الشك ان تقييده بالوقف خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد قوله سيدا كهول اهل الجنة اي سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة و لا يلزم منه كونه يعقل اهل الجنة كهولا حين كونه في الجنة فيه نحل بقوله وفي اهل الجنة جرد مرد قوله لوكنت متخذا خليلا الخليل الصاحب الواد والذي يفتقر اليه ويعتمد عليه في الامور فان اصل التركيب على الحاجة والمعنى لوكنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لاتخذت ابا بكر ولكن الذي الجأ اليه واعتمد عليه في جملة الامور وفي جميع الاحوال هو الله تعالى قوله بل جمع قرابات فيه ان تفرقه بالانبياء والنساء يابى عن ذلك بدخولها في الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التفريع لزيادة شرفهم قوله في قرى الندية كان رجلا عاش في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وصار خارجيا في زمن علي رضي الله عنه وكان له ثدي مثل ثدي المراة قوله تتفقى ونبي اي يتفقى جانبي حتى من بيان الحق واخبار كلمة الصدق تنجز وعدي اي بانجاز وعدت قوله بابي انت وامي اي فديت بابي وامي قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء وقيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي على الولي لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كما ارسل الملك الى الرعايا بتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ ورتبة النبي تجمع بين النبوة والولاية ورد بان في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن المبحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هي الولاية وجهة الى الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا في تفضيل المجموع قوله يتفقى بلوغه في العلم الى ما قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر قوله لو كسرت لي الوسادة اي كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم قوله فلا ينجاء اعتراض اي نانم وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان الكتب لهما على اهل التورية لا يبين فتامل قوله اوسهلا وجبلا السهل ضد الجبل وارض سهلة والنسبة اليه سهلي بالضم على غير قياس والسهل القوم صاروا الى السهل قوله قتيبو في اليه في الاصول قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر ابي بكر رضي الله لربما انعقد والله اكرم من ذلك قوله في ليالي صيام المنذور روي انه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فشفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي رضي الله عنه ثلثة اصوع شعير من يهودي وطحنت فاطمة رضي الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار وقف سائل يا اهل بيت رسول الله انا مسكين من مساكين المسلمين اطعموني اطعمكم الله تعالى من موائد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثاني فعند الافطار سال يتيم فاثروه به ولم يطعموا شيئا فاصبحوا صياما وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سال الاسير فاثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واعلم ان ظاهر ان الحسن والحسين ونزول الاية في شان علي مما نقله صاحب الكشاف والقاضي فقيل انها كذب محض لا اصل له لان سورة هل اتى مكية وتزوج علي فاطمة رضي الله عنها وما تفرع عليه انما كان في المدينة والاصح في الاية ان السورة مدنية كما نقله الطيبي في تفسير الفاتحة عن جماعة من فحول المفسرين

المفسرين بل لم ينقل فيه خلاف او يقال الاية المذكورة مدنية والقول بان السورة مكية باعتبار اكثر اياتها وقد شاع قوله مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف بمكيال دون المد وقيل معنى النصيف كالعشير بمعنى العشر اي لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم بانفاق مد طعام او نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والفقر قوله لا تتخذوهم غرضا من بعدي اي هدفا ترمونهم بالمكروه والنقائص قوله تناهى في الاعتراف بحقوقهما فلا يصح جعل هذا الشق من الشق الثاني في الموقفين قوله لغلوهم ويستوفي طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان اراد ما ثبت وسبعين فرقة اصول الاديان فلن يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تنتهي وزهذا العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد ليستغرق انيخ في جاهلها وليس فيه دلالة على ان افتراقها في باب الاعمال لا يجوز ان يزيد وينقص قوله وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية قيل في الاستدلال بهذه الاية بحث اذ مثلها ورد في حق المسيح ابن مريم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى في الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان الغرض في قوله تعالى وما محمد الا رسول الاية قصرا فراديا كما ذكره في التلخيص فان الشيطان لما صاح يوم احد ان محمدا قتل واستعظم الصحابة ذلك جعلوا كانهم ينكرون وفاته ويدعون انه جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الاية ومعناها ان محمدا مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها تصير حجة على عمر رضي الله عنه واما الاية التي وردت في حق المسيح فمعناه والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعدى الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الاية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله سبحانه عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظاهر قوله وانظارهم فيها وفي بعض ما يرد على الطالب الملعن من ان الغالب على ما ذكره هو القدري بضم القاف فان اثبات اليد الى الانسان وافعال العباد وانا قدرتهم يتضمن نفي القدر فيها فالتنبيه باعتبار هذا المتعلق ولكن هذا اخر ما اردنا ايراده في شرح المواقف نسال الله تعالى خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم وان ينفع به المحصلين ويجعله ذخرا ليوم الدين والحمد لله رب العالمين تم الكتاب بعون الملك المعين وهو ارحم الراحمين

قد تمت كتابته على يد [illegible] سنة ٩٥٢

في حواشي [illegible] ابراهيم بن نور الله [illegible]

وقف [illegible] حسني

Süleyn[illegible]ranesi
Kısı[illegible] H. Hüsnü
Yeı[illegible]
Eskı[illegible] 1140